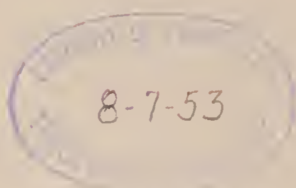
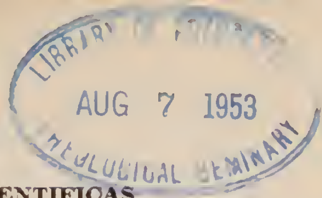

8-7-53

LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR

EN EL NUEVO TESTAMENTO

TOMO PRIMERO



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
PATRONATO «RAIMUNDO LULIO» — INSTITUTO «FRANCISCO SUÁREZ»

LA ASCENSIÓN DEL SEÑOR

EN EL NUEVO TESTAMENTO

POR EL

P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

DOCTOR EN CIENCIAS BÍBLICAS
PROFESOR DE SAGRADA ESCRITURA EN EL COLEGIO MÁXIMO DE OÑA

TOMO PRIMERO



MADRID / 1943

Imprimi potest
JOANNES M.ª PONCE, S. I.
Praep. Prov. Castell.

Nihil obstat
DR. JESÚS ENCISO
Madrid, 5 julio 1943

Imprimatur
✠ CASIMIRO
Obispo Auxiliar de Madrid-Alcalá

IMPRENTA ALDECOA. - BURGOS 15117

PRÓLOGO

La primera idea del estudio que hoy presentamos al público sobre la Ascensión del Señor en el N. T. brotó en la Biblioteca del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, al contacto de una página de Adolfo Harnack, "La Ascensión", en el capítulo IV de su obra sobre el Libro de los Hechos, donde aquel autor expone su teoría de la tradición por él llamada primera, segunda y tercera en torno al misterio en el N. T.

Pronto vino a fecundar esta idea germinal, la lectura de otra página de Eduardo Meyer, "La interpolación de la Ascensión", en su obra sobre los Orígenes del Cristianismo.

A medida que iba extendiéndose nuestra visión de la literatura y de los problemas en ella planteados, se imponía cada vez más la convicción de que el tema pedía un estudio amplio y profundo, si se había de llenar el vacío que se hacía sentir en la crítica del N. T. La misma pobreza, la casi absoluta carencia de libros, especialmente modernos, sobre la Ascensión de Cristo, en contraste con la riqueza y abundancia casi excesiva de la literatura de la Resurrección, reforzaban más y más aquella nuestra impresión primera.

Recibió, por fin, un impulso decisivo nuestro proyecto en una entrevista con el P. Julio Lebreton. Estimaba el sabio Profesor de los Orígenes del Cristianismo en el Instituto Católico de París que una investigación moderna sobre los problemas de la Ascensión en el N. T., además de responder a una urgente nece-

sidad de la literatura bíblica, podría iluminar a no pocos espíritus turbados hoy ante este misterio.

La obra ha ido recibiendo mayores proporciones de las que en un principio habíamos sospechado. Contiene, además de una amplia introducción sobre la literatura de la Ascensión, tres partes en las que se tratan los tres problemas fundamentales modernamente agitados: el de la crítica textual, el de la crítica literaria y el de la crítica histórica sobre los relatos del misterio.

España, madre fecunda en otros días de escrituristas y teólogos, sabrá apreciar nuestro esfuerzo en esta hora de su reconstrucción nacional. "En el tabernáculo del Señor—decía S. Jerónimo al ofrendar a la Iglesia las primicias de su versión de los Libros Santos—en el tabernáculo del Señor cada uno ofrece lo que puede: unos, oro, y plata, y piedras preciosas; otros, seda, y púrpura, y escarlata, y jacinto... Yo me contento con ofrecer pieles y pelos de cabras."

Burgos, Colegio Máximo de Oña,
en la fiesta de la Circuncisión del Señor, 1 enero 1943.

EL AUTOR

BIBLIOGRAFIA

BACON Benjamin, *The Ascension in Luke and Acts, Expositor*, ser. VII, vol. VII (1909) 254-261.

BAUER Walter, *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apocryphen*, Tübingen, 1909.

BELSER Johannes, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Freiburg i. Br., 1897.

— *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Aufesrtehung und Himmelfahrt des Herrn*[2], Freiburg i. Br., 1913.

— *Studien zur Apostelgeschichte, Theologische Quartalschrift*, LXXVII (1895) 50-96.

BERNARD John H., *Assumption and Ascension, Encyplopædia of Religion and Ethics*, II (1909) 151-157.

BERTRAM Georg, *Die Himmelfahrt Jesu von Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, Festgabe für Adolf Deissmann*, Tübingen (1927) 187-217.

BICKERMANN Elias, *Das leere Grab, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (1924) 281-292.

BIRT Theodor, *Das antike Buchwesen*, Berlin, 1882.

— *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens*, München, 1913.

BLASS Friedrich, *Acta Apostolorum*, editio philologica, Göttingen, 1895.

— *Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romanam*, Lipsiae, 1896.

— *Philologie of the Gospels*, London, 1898.

— *Evangelium secundum Lucam secundum formam quae videtur Romanam*, Lipsiae, 1907.

BLUDAU August, *Die Pilgerreise der Aetheria, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, XV, 1/2, Paderborn, 1927.

BRUN Lyder, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, Oslo, 1925.

BURKITT F. Crawford, *The Old Latin and the Itala, Texts and Studies*, IV 3, Cambridge, 1896.

CABROL Fernand, *Ascension (Fête), Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* I, 2934-2943.
CADBURY Henry J., *The Style and Literary Method of Luke:* I. *The Diction of Luke and Acts,* Cambridge, 1919; II. *The Treatment of Sources in the Gospel,* Cambridge, 1920, *Harvard Theological Studies,* V-VI.
— *The Making of Luke Acts,* London, 1927.
CLARK Albert, *The Acts of the Apostles,* Oxford, 1933.
CLEMEN Carl, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*[2], Giessen, 1924.
COPPIETERS Honoratus, *De historia textus Actorum Apostolorum,* Lovanii, 1902.
CORSEN Peter, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum,* Berlin, 1892.
— *Das Verhältnis der Apostelgeschichte zum 3. Evangelium, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum,* XLIX-L (1922) 426-429.
DALMAN Gustaf, *Orte und Wege Jesu*[3], Gütersloh, 1924.
DENNEY James, *Ascension, A Dictionary of the Bible,* I, 161-162.
DOBSCHÜTZ von Ernst, *Ostern und Pfingsten,* Leipzig, 1903.
ENGEL Georgius, *De antiquorum epicorum, didacticorum, historicorum prooemiis,* Marburg, 1910.
ENSLIN Morton Samuel, *The Ascension Story, Journal of Biblical Literature,* XLVII (1928) 60-73.
FRIDRICHSEN Anton, *Die Himmelfahrt bei Lukas, Theologische Blätter,* VI (1927) 337-341.
GERCKE Alfred, *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas, Hermes,* XXXIX (1894) 373-392.
GEYER Paulus, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* XXXVIII, 1898.
GOGUEL Maurice, *Introduction au Nouveau Testament: III. Le Livre des Actes,* Paris, 1922.
— *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif,* Paris (1933) 347-456.
GINZBERG Louis, *Ascension, The Jewish Encyclopædia,* II, 164-165.
GRAEFE Ferdinand, *Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte, Theologische Studien und Kritiken,* LXI (1888) 522-541.
— *Textkritische Bemerkungen zu den drei Schlusskapiteln des Lukasevangeliums,* en la misma revista, vol. LXIX (1896) 245-281.
— *Der Codex Bezae und das Lukasevangelium,* en la misma revista, vol. LXXI (1898) 116-140.
GRIFFITH Thomas W. H., *Ascension, The International Standard Bible Encyclopædia,* I, 263-266.

GUNKEL Hermann, *Zum religionsgeschichtlichen Verstädnis des N. T., Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* I/1, 1903.

HARNACK von Adolph, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, Hahn, Bibliothek der Symbole*[3], Breslau (1897) 382-384.

— *Das Apostolische Glaubensbekenntnis,* Berlin, 1892.

— *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. Untersuchungen zu den Schriften der Lukas:* I. *Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte,* Leipzig, 1906; III. *Die Apostelgeschichte,* Leipzig, 1906; IV. *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* Leipzig, 1911.

— *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1912) 673-682.

— *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? Texte und Untersuchungen,* XXXIX, Leipzig, 1913.

— *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments, Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1928) 322-341.

HARRIS Rendel J., *Four Lectures on the Western Text of the New Testament,* London, 1894.

— *A Study of Codex Bezae, Texts and Studies,* II 1, Cambridge, 1891.

HAWKINS John C., *Horae Synopticae*[2], Oxford, 1909.

HILGENFELD Adolph, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellen untersucht, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* XXXVIII (1895) 65-115.

— *Der Eingang der Apostelgeschichte,* en la misma revista, XLI (1898) 619-625.

— *Actus Apostolorum graece et latine,* Berolini, 1899.

HOLLARD Roger, *Ascension de Jésus-Christ, Encyclopédie des Sciences Religieuses,* I, 625-628.

HOLZMEISTER Urban, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn, Zeitschrift für katholische Theologie,* LV (1931) 44-82.

JACQUIER Eugène, *Les Actes des Apôtres,* Paris, 1926.

JACKSON-LAKE, *The internal Evidence of Acts, The Beginnings of Christianity,* Part I: *The Acts of the Apostles,* edited by F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, vol. III: *Prolegomena II, Criticism,* London (1922) 211-204.

KORFF Theodor, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi,* Halle, 1897.

LAKE Kirsopp, *The historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, New York, 1907.

— *The Ascension, Note III, The Beginnings of Christianity*, Part I, Vol. V: *Additional Notes to the Commentary*, edited by Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury, London (1933) 16-22.

— *The Preface to Acts and the Composition of Acts, Note I*, en la misma obra y volumen, pp. 1-7.

LAKE-CADBURY, *English Translation and Commentary of the Acts of the Apostles, The Beginnings of Christianity*, Part I. Vol. IV, London, 1933.

LAQUEUR Richard, *Ephoros, Hermes*, XLVI (1911) 161-206; 321-354.

LOISY Alfred, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920.

MACLEAN John, *Ascension, Dictionary of the Apostolic Church*, I. 95-99.

MANGENOT Eugène, *L'Ascension de Jésus*, Apéndice II de su obra *La Résurrection de Jésus*, Paris (1910) 377-402.

MARTIN A. D., *The Ascension of Christ, Expositor*, ser. VIII, vol. XVI (1918) 321-346.

MARTIN A. Stuart, *Ascension, A Dictionary of Christ and the Gospels*, 124-128.

MEYER Arnold, *Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten*, Tübingen, 1905.

MEYER-WENDT, *Die Apostelgeschichte*[9], Göttingen, 1913.

MEYER Eduard, *Der Eingang der Apostelgeschichte, Die Interpolation der Himmelfahrt, Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Berlin (1921) 34-45.

MICHAELIS Wilhelm, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte, Theologische Blätter*, IV (1925) 101-109.

MILLIGAN William, *The Ascension and heavenly Priesthood of our Lord*, London, 1891.

NORDEN Eduard, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913.

— *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1909.

OGARA Florentinus, *De Ascensionis Christi spectatoribus, Gregorianum*, XIV (1933) 37-61.

PLOOIJ Dirk, *The Ascension in the Western textual Tradition, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde*, Deel 67, serie A, N. 2 (1929) 1-58.

PLUMMER Alfred, *The Gospel according to St. Luke*[4], Edinburgh, 1911.

PRÜMM Karl, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, Leipzig (1935) 53-85.

REINACH Salomon, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1906.

RESCH Alfred, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*.

II. *Theil: Paralleltexte zu Lucas, Texte und Untersuchungen*, X/2, Leipzig, 1895.

ROPES Hardy James, *The Text of Acts, The Reginnings of Christianity*, Part I, Vol. III, London, 1926. Véase en especial su *Detached Note on Acts*, 1, 2, *ibid.* pp. 256-261.

ROSCHER W. H., *Die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schriften der Semiten, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, XVII 4 (1909) 91-138.

— *Die Tessarakontaden und Tessarakontenlehren der Griechen und anderer Völker, Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, LXI (1909) 21-206.

RÜEGG Arnold, *Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwessens, Studien und Kritiken*, LXIX (1896) 94-101.

SANDAY William, *The Ascension*, artículo *Jesus Christ, A Dictionary of the Bible*, II, 642-643.

SCHMIEDEL Wilhelm, *Resurrection- and Ascension-Narratives, Encyclopædia Biblica*, IV, 4059-4061.

SCHRADE Hubert, *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi. Vorträge der Bibliothek Warburg. Vorträge 1928-1929 über die Vorstellungen von der Himmelreise der Seele*, Leipzig-Berlin (1930) 66-190.

SCHRADER-ZIMMERN-WINCKLER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1903.

SIMPSON James G., *Ascension, Dictionary of the Bible*, 54-55.

SOROF Martin, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890.

SPITTA Friedrich, *Die Apostelgeschichte: ihre Quellen und deren geschichtliche Wert*, Halle, 1891.

STEINMETZER F. Xavier, *Aufgefahren in den Himmel sitzet zur Rechten Gottes, Theologische Praktische Quartalschrift*. LXXVII (1924) 82-92; 224-241; 414-426.

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1922-1928.

STRAUSS David Fr., *Die Himmelfahrt, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, II[4], Tübingen (1840) 642-662.

SWETE BARCLAY Henry, *The Ascended Christ*, London, 1910.

— *The Apostles' Creed*, Cambridge, 1894.

— *The Appearances of our Lord after the Passion*, London, 1907.

VINCENT Hugues, *Jérusalem I: Jérusalem Antique*, Paris, 1912.

VINCENT-ABEL, *Jérusalem II: Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1914.

WEISS Bernhard, *Der Codex D in der Apostelgeschichte, Texte und Untersuchungen, Neue Folge*, II 1, Leipzig, 1897.

WENDLAND Paul, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen, 1912.

WESTCOTT Brooke F., *The Revelation of the Risen Lord,* London (1881) 171-199.

WETTER Gillig P., *Der Sohn Gottes, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 9. Heft,* Göttingen, 1916.

WIKENHAUSER Alfred, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert,* en la serie *Neutestamentliche Abhandlungen,* IX/3-5, Münster, 1921.

ZAHN Theodor, *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* IX, Leipzig, 1916.

ZÖCKLER Otto, *Jesus Christus, Realencyklopaedie für Protestantische Theologie und Kirche,* IX, 36-37.

ZWAAN de Johannes, *The Use of the Greek Language in Acts, The Beginnings of Christianity,* Part I, Vol. II, London (1922) 30-66.

SIGLAS DE REVISTAS Y DE COLECCIONES

AJT = American Journal of Theology.
AM = Anecdota Maredsolana.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BC = The Beginnings of Christianity.
BLE = Bulletin de Littérature Ecclésiastique.
BPW = Berliner Philologische Wochenschrift.
BZ = Biblische Zeitschrift.
CA = Corpus Apologetarum, Otto.
CB = Corpus Berolinense. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, de Viena.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
EB = Encyclopædia Biblica.
ERE = Encyclopædia of Religion and Ethics.
ET = Expositor Times.
FGNK = Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons.
FRL = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GN = Göttingische Nachrichten.
HKAW = Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft.
HTR = Harvard Theological Review.
HTS = Harvard Theological Studies.
JBL = The Journal of Biblical Literature.
JDT = Jahrbücher der Deutschen Theologie.
JE = The Jewish Encyclopædia.
JTS = Journal of Theological Studies.
MKAW = Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
NA = Neutestamentliche Abhandlungen.
NJKA = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.
NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift.

PG = Patrologia Graeca, Migne.
PL = Patrologia Latina, Migne.
PO = Patrologia Orientalis.
RB = Revue Biblique.
RE = Realencyclopaedie für Protestantische Theologie und Kirche.
REJ = Revue des Études Juives.
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart.
RHR = Revue d'Histoire des Religions.
SK = Studien und Kritiken.
SPAW = Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
TB = Theologische Blätter.
TJ = Theologische Jahrbücher.
TL = Theologisches Literaturblatt.
TLZ = Theologische Literaturzeitung.
TPQ = Theologische Praktische Quartalschrift.
TQ = Teologische Quartalschrift.
TR = Theologische Revue.
TS = Texts and Studies.
TSK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen.
ZKT = Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZWT = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

INTRODUCCION

HISTORIA DE LA CRITICA
EN TORNO AL MISTERIO DE LA ASCENSION
EN EL NUEVO TESTAMENTO

SUMARIO

Págs.

INTRODUCCIÓN

Vamos a formar desde un principio el cuadro histórico de la crítica en torno al problema de la Ascensión del Señor, como punto de partida y preámbulo casi imprescindible de nuestro estudio. El cuadro es interesante y rico de aspectos múltiples dentro del marco general de la crítica del N. T., en el que surge tímidamente primero el problema, para agrandarse pronto y tomar cuerpo a través de las diversas fases de su evolución progresiva, hasta definir sus últimos contornos.

Fijar aquí en su dinamismo real y viviente esos contornos, dentro de la historia genética del problema, he ahí lo que pretende esta introducción. La hemos trabajado, lo confesamos, con el cariño y hasta con el mimo de quien da por primera vez forma y existencia a algo, que hasta ahora no las tenía: el cuadro histórico de las negaciones en torno al problema de la Ascensión estaba aún por escribirse en la historia de la crítica del N. T.

La Ascensión presenta para muchas cabezas en nuestros días, ha dicho Swete, una dificultad aún más grave que la Resurrección misma, porque parece estar en pugna hasta con el conocimiento más elemental de la Física [1]. Y haciendo suya esta afirmación de Swete, el año 1907, añade en 1931 el P. Lebreton que muchos espíritus están desconcertados hoy

(1) "The Ascension presents to many minds to-day a difficulty even greater than the Resurrection. It seems to conflict with even an elementary knowledge of physics", BARCLAY SWETE Henry, *The Appearances of our Lord after the Passion*, London (1907) 105.

día por este misterio [2]. Lo veremos a lo largo de nuestro estudio.

Su misma extensión relativa, impuesta por un siglo y medio de crítica, si no había de ser parcial y ligera nuestra visión de las cosas, será una prueba de la fidelidad con que reproducimos el pensamiento ajeno, sin restarle ninguno de sus valores, ni ceder a la fatiga en la exposición detallada de las tendencias y teorías, que se suceden unas a otras, o se cruzan entre sí, y cuya fuerza, más o menos persuasiva, tratándose, sobre todo, de las construcciones y sistemas modernos, está unas veces en los detalles pacientes de un largo análisis, otras en la visión sintética, no siempre clara y definida, sino vaga a ratos y vaporosa, del conjunto. Claro que en ese cuadro histórico habrán de merecer especial atención y relieve, de nuestra parte, las corrientes de la crítica novísima, que nos dan el estado actual del problema, para orientar a su luz nuestra investigación y trabajo.

Tal vez esta misma historia de la crítica, con la multiplicidad e inconsistencia de sus teorías proteiformes y sus audacias de pensamiento, será para las almas serenas, que no hayan perdido el sentido del equilibrio, una nueva confirmación de la verdad del misterio.

I — En el mundo judío y pagano de los primeros siglos

Se puede decir que en este punto, como en tantos otros de la crítica del N. T., no se presenta el ataque a fondo, y menos en forma metódica y organizada, hasta el último tercio del siglo XVIII. No faltan, con todo, antes de esa fecha, voces airadas de protesta contra el misterio; pero son relativamente pocas, y vienen del campo enemigo, judío y pagano, para pronto perderse ahogadas en el universal concierto cristiano de los siglos.

---

(2) "Il est vrai que bien des esprits aujourd'hui sont déconcertés par ce mystère", LEBRETON Jules, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, II, Paris (1931) 465.

1 — El Judaísmo oficial, que creyó triunfar definitivamente sobre Jesús de Nazaret, al llevarle al patíbulo y a la muerte el 14 de Nisán, fué el primero en volcar sus odios contra el hecho histórico de la Ascensión gloriosa, impotente como se sentía para reprimir el avance arrollador de la religión naciente, empeñándose en encarnizada lucha de propaganda anticristiana, no sólo por la Palestina, sino por todo el mundo greco-romano.

Ya cuando el diácono Esteban, de pie en medio de la asamblea del Sanedrín, alzaba sus ojos, y se abrían sobre él los cielos en una visión de gloria, escandalizados se habían tapado los oídos, lanzándose con grande gritería sobre el confesor de la gloria de Cristo:

Lleno como estaba del Espíritu Santo, alzando Esteban sus ojos al cielo, contempló la gloria de Dios, y vió a Jesús sentado a su diestra, y exclamó: *He aquí que veo los cielos abiertos, y al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios* [3].

Era el primer choque con el odio y la incredulidad del Judaísmo oficial y jerárquico, congregado en aquella asamblea para fallar en la causa del diácono Esteban. Allí mismo se había rasgado sus vestiduras el sumo sacerdote la mañana del Viernes Santo, al oír por vez primera de labios del mismo Jesús de Nazaret la profecía de aquella visión de gloria:

Desde ahora estará el Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios [4].

También ahora han protestado de la blasfemia contra el testigo de la gloria de Cristo, y sacándole fuera de la ciudad, le han apedreado:

Y gritando con grandes voces, se taparon los oídos, y se echaron todos sobre él, y arrojándole fuera de la ciudad, le apedreaban. Y los testigos pusieron sus vestidos a los pies de un joven llamado Saulo. Y apedreaban a Esteban, mientras éste, invocando, decía:

---

[3] Act. 7, 55.
[4] Lc. 22, 69; Mt. 26, 59-66; Mc. 14, 55-64

Señor Jesús, recibe mi espíritu. Y puesto de rodillas, exclamó con grande voz: Señor, no les imputes este pecado. Y dicho esto, se durmió en el Señor (5).

Sobre su rostro de ángel y de mártir reverberaban todavía los últimos rayos de la gloria de Cristo.

2 — Muy pronto debieron de comenzar los mismos jefes políticos y religiosos de Israel aquella intensa propaganda, de la que nos habla el gran apologista cristiano S. Justino, natural de Flavia Neápolis, junto a Sichem, en su Diálogo con el judío helenista Trifón (hacia el año 155-161), cuando le echa en cara cómo sus hermanos de raza habían organizado desde los primeros días una activa propaganda contra la persona y la obra de Jesús de Nazaret, y en especial contra los dos grandes misterios de su Resurrección y de su Ascensión gloriosas:

Y sabiendo todos vuestros hermanos de raza la historia de Jonás y habiéndoos anunciado Cristo que os daba su señal, exhortándoos por ese camino a hacer penitencia de vuestras malas obras después de su Resurrección, y a llorar ante Dios, como lloraron los habitantes de Nínive, a fin de evitar la destrucción, por desgracia ya ocurrida, de vuestra ciudad, no sólo no hicisteis penitencia al saber que había resucitado de entre los muertos, sino que, como antes dije, señalasteis hombres especialmente escogidos para esa obra de difamación, y los enviasteis por todo el mundo, ordenándoles anunciaran la aparición de una secta sin Dios y sin Ley, con un tal Jesús de Galilea, hombre embustero, a la cabeza, y cómo, habiéndolo crucificado vosotros, vinieron de noche sus discípulos a robarle del sepulcro, donde se le había depositado desclavándole de la cruz, y cómo estos mismos van ahora engañando a todo el mundo y diciendo que Cristo ha resucitado de entre los muertos y *subido a los cielos* (6).

Corre asimismo todo el desprecio de raza con que el judío helenista Trifón envolvía el misterio cristiano, equiparándolo a una ascensión vulgar de la mitología griega, por aquellas otras líneas del *Diálogo:*

---

(5) Act. 7, 56-59.
(6) S. Justino, *Diálogo con Trifón*, CVIII (PG. VI, 725-728: CA. I3, 384-386).

No os arrojéis a recoger tales portentos —dice a los cristianos— ni probéis haber perdido la cabeza, como los griegos, con tal conducta. Se os debiera caer la cara de vergüenza de afirmar las mismas cosas que ellos (7).

Y entre los portentos que el judío escarnece, figura junto a la concepción y parto virginal de Jesús, su Ascensión gloriosa a los cielos, análoga, según él, a las ascensiones fabulosas de Hércules y de Baco. La respuesta del filósofo cristiano en este punto es la misma que tendrá para el mundo pagano en su *I.ª Apología:* lejos de probarse esa dependencia e imitación de parte nuestra, las leyendas griegas de Hércules y de Baco no son más que un triste remedo de las profecías del Salmo 18, 5-6, y del Génesis 49, 10, de parte de los demonios (8).

3 — De fuentes puramente judías y rabínicas nos llega, por fin, una última noticia como perdida a través de las páginas del Talmud de Palestina, y que refleja bien la posición de la antigua Sinagoga frente a la Iglesia primitiva en este punto. Efectivamente, en el tratado *Ta' anith* se conserva un dicho de Rabbi Abbahu, jefe de la escuela judía de Cesarea del Mar, por el año 300 de nuestra era, que tiene todos los dejos de un como eco de sus controversias diarias con los cristianos, numerosos en aquella ciudad a fines del siglo III y principios del IV:

> Rabbi Abbahu ha dicho:
> Si algún hombre te dice:
> Yo soy Dios, ese tal miente.
> Yo soy el Hijo de Dios, al fin se arrepentirá.
> *Yo subo al cielo*, así lo dijo, pero no lo cumplirá (9).

Las alusiones a la persona de Jesús, y hasta a determinadas palabras suyas en los evangelios, son demasiado claras en ese pasaje, según lo reconocen los Talmudistas moder-

---

(7) S. JUSTINO, *ibid* LXVII (PG. VI, 636-637; CA, I³, 236).
(8) S. JUSTINO, *ibid.* LXIX (PG. VI, 636-637; CA, I³, 246-248).
(9) *Ta' anith* 2, 65, 59. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, München (1924) 542.

nos [10]. Ciñéndonos a nuestro tema, es fácil ver en las últimas palabras referentes a la Ascensión, la alusión a aquellas otras del Señor en el evangelio:

Ioh. 6, 63: Pues ¿si viereis al Hijo del hombre *subir adonde estaba primero?*
Ioh. 7, 33-34: Todavía estoy con vosotros un poco de tiempo, y *me voy a aquel que me ha enviado;* me buscaréis y no podréis venir adonde yo estoy.
Ioh. 16, 5: Y ahora *voy a aquel que me envió;* y ninguno de vosotros me pregunta: ¿a dónde vas?
Ioh. 16, 28: Salí del Padre y vine al mundo: de nuevo dejo el mundo y *voy al Padre.*
Ioh. 20, 17: Cesa de tocarme, pues no he subido aún a mi Padre; pero ve a mis hermanos y diles: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios* [11].

4 — El Paganismo se solidarizó, por su parte, con el pueblo judío en esta obra de difamación del misterio cristiano. Ya S. Justino habla de la incredulidad pagana respecto de la Ascensión del Señor, en su *I.ª Apología*, escrita entre los años 150-155, y como echando mano de las mismas armas enemigas y haciendo pie en sus propias creencias religiosas, a fin de facilitarles la credibilidad del misterio, les recuerda, dentro de una táctica corriente entre los apologistas de los primeros siglos [12], las ascensiones fabulosas de la mitología griega y romana:

---

(10) STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten Jüdischen Angaben*, Leipzig (1910) 37, nota 2: "Die Bezugnahme auf Jesum ist unverkennbar". STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II, 542: "Dass hier eine Bezugnahme auf Aussprüche Jesu vorliegt, wird allgemein anerkannt."

(11) Cf. la misma fórmula o equivalente en Ioh. 8, 21: 13, 33; 14, 12.

(12) Así TERTULIANO, *Apologeticum*, XXI, hablando de la Encarnación del Verbo, dice: "Iste igitur Dei radius... delapsus in Virginem quandam et in utero eius caro figuratus, nascitur homo Deo mixtus... *Recipite interim hanc fabulam, similis est vestris*, dum ostendimus quomodo Christus probetur et qui penes vos eiusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istiusmodi praeministraverint" (PG, I, 457-458; ÖHLER, 199-200). Así también TACIANO, *Oratio ad Graecos*, XXI (PG, VI, 852-853; CA, VI, 90-91). Por lo demás, el mismo S. JUSTINO formuló la bondad de ese método de argumentación frente a los paganos, *I.ª Apología*, XX (PG, VI, 357; CA, I, 90-91).

Y cuando os decimos... que Jesucristo, nuestro Maestro, y éste crucificado, muerto y resucitado, subió al cielo, nada nuevo os decimos ni ajeno a los que vosotros llamáis hijos de Júpiter. Porque sabéis de cuántos de ellos hablan vuestros tan celebrados escritores...: de Esculapio, que, aun siendo médico, fué herido por el rayo, y dicen subió al cielo; de Baco, después de haber sido despedazado; de Hércules, luego de haberse entregado a las llamas, huyendo de sus dolores; de los hijos de Leda, los Dióscuros, y de Perseo, hijo de Dánae; y de entre los hijos de los hombres, de Bellerofonte, montado sobre su caballo Pegaso. Y ¿a qué mencionar todavía a Ariadne, y a los que dicen fueron levantados hasta los astros? Y a vuestros mismos emperadores difuntos, porque, juzgándolos siempre, como los juzgáis, dignos de ser consagrados a la inmortalidad, hacéis salir a alguien que jure haber visto subir de la pira al cielo al César abrasado [13].

Insiste en las mismas ideas el apologista en el capítulo LIV, señalando la diferencia que media entre los maestros de la fe cristiana, que prueban sus asertos, y aquellos otros que enseñan a la juventud esas ficciones fabulosas de los poetas, sin aducir prueba alguna de ellas. Y añade todavía cómo fué obra de los malos espíritus, conocedores de las profecías del A. T., la invención de tales leyendas, ensayadas con el fin de desprestigiar, mediante esas imitaciones paganas, los misterios de la vida de Cristo, haciendo creer a los hombres se trataba también aquí de fábulas portentosas, parecidas a aquellas otras de los poetas griegos y romanos. Así la ascensión de Baco y la de Bellerofonte al cielo cabalgando sobre el Pegaso, tienen su origen, según S. Justino, en la falsa interpretación demoníaca de la profecía de Jacob en el Gén. 49, 10: "No se le quitará el cetro a Judá ni caudillo a su descendencia, hasta que venga el que le está reservado; y él será la esperanza de los pueblos, atando a la vid su pollino, y lavando su vestidura en sangre de uvas" [14]; como la ascensión de Perseo lo tiene, según él, en otra profecía de Isaías 53, 12: "Porque he aquí que entenderá mi siervo y será exaltado y glorificado en gran manera" [15]; y la de Hércules,

(13) S. Justino, *I.ª Apologia*, XXI (PG, VI, 360-361; CA, I³, 65-66).
(14) S. Justino, *I.ª Apología*, LIV (PG, VI, 409; CA, I³, 146-148).
(15) S. Justino, *I.ª Apologia*, LIV (PG, VI, 409-412; CA, I³, 148-150)

por fin, en la profecía del Salmo 18, 5-6: "Y él, como un desposado que sale de su tálamo, alégrase, fuerte como gigante, para correr su camino: desde un extremo del cielo es su salida, y su carrera hasta el otro extremo de él" ([16]).

5 — También Tertuliano nos trae el eco de las mismas discusiones entre paganos y cristianos, cuando alude con igual ironía a la ascensión, así llamada, de Rómulo, al escribir a fines del año 197 en su *Apologeticum* estas líneas, como de pasada, sobre la Ascensión del Señor:

Y pasó cuarenta días en Galilea, región de la Judea, con algunos de sus discípulos, enseñándoles lo que ellos a su vez habían de enseñar. Y luego, después de darles orden de predicar el Evangelio a toda la tierra, envuelto en una nube subió al cielo, con mucho mayor verdad de lo que suelen afirmar de Rómulo los Próculos entre vosotros ([17]).

6 — Asimismo Orígenes, en su *Apología contra Celso*, escrita probablemente el año 248, nos informa a lo largo de los capítulos 22-36 del libro III, cómo el erudito platónico mofador del Cristianismo acudía, en su afán de poner en ridículo el misterio cristiano, a las apoteosis paganas de los Dióscuros, de Hércules, de Esculapio y de Baco, trasladados todos ellos en vida al número de los dioses inmortales ([18]); así como a la desaparición divina de Aristeas Proconnesio, con la orden inmediata, de parte de Apolo, a los Metapontanos de rendirle culto como a un dios ([19]); y el rapto de Cleomedes

(16) La idea de la ascensión de Hércules, inspirada en ese Salmo, la desarrolla más explícitamente S. JUSTINO en su *Diálogo con Trifón*, LXIX (PG, VI, 637; CA, I³, 248).

(17) TERTULIANO, *Apologeticum*, XXI (PL, I, 460; ÖHLER, I, 203). Lo que Tertuliano afirma, y con él también Taciano y S. Agustín, de un tal Julio Próculo, sobornado por el Senado romano para que diera ese juramente de la ascensión de Rómulo, se apoya en los autores latinos; cf. LIVIO, *Historiarum ab urbe condita liber I*, 16. Y lo extienden, también con los Padres, a otros personajes: así Suetonio a Augusto en su vida, y Séneca, además de Augusto, a Tiberio, en su *Colocyntosis*. Por eso mismo, algunos, como KEIN, *Jesu von Nazara*, III, Zürich (1872) 620, leen el texto de Tertuliano: "Multo verius quam apud vos asseverare de Romulis Proculi solent."

(18) ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 22-23 (PG, XI, 943-947; CB, I, 218-220).

(19) ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 26-31 (PG, XI, 952-957; CB, I, 222-228).

Antipaleo, que dicen voló del arca en que se había refugiado contra sus perseguidores, dentro del templo de Atenas [20]; y a la exaltación, en fin, de Anfíloco de Acarnania, de Anfiaro de Tebas, de Trofonio de Lebadea [21], y hasta a la del joven Antínoo, el querido del emperador Adriano [22], entre las divinidades del Olimpo [23].

El apologista cristiano rechaza esas fábulas como fruto de la fantasía o de la adulación, que divinizan muchas veces a los personajes más indignos; y contrapone a esos engendros de la poesía griega y romana la verdad de la historia evangélica, escrita por autores contemporáneos, testigos oculares, en su mayor parte, de los hechos que narran, y siempre dispuestos a dar en su confirmación el supremo testimonio de la sangre.

Como una contraprueba de la falsedad de esas apoteosis paganas, invoca, por fin, Orígenes su eficiencia nula en el orden práctico del progreso moral de la humanidad. En cambio:

> Si de Jesús me dicen *fué recibido en la gloria* [24], veo la razón de este hecho. Al obrar así, señaló Dios como con el dedo a los que lo contemplaban, al Maestro por excelencia, para que luchando, no por las ciencias humanas, sino por la doctrina divina, sirvan los hombres al Señor y se ajusten en todo a su voluntad, habiendo de recibir conforme a sus méritos el premio o el castigo ante el tribunal de Dios, según se hayan conducido bien o mal en esta vida [25].

A la verdad, Orígenes, y con él S. Justino, es un alto ejemplo de modernidad en esa su obra maestra de la apologética cristiana: no se desdeña de internarse con el adversario por la fronda exuberante de las fábulas griegas y romanas, como pudiera hacerlo un moderno investigador de la historia

(20) ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 33 (PG, XI, 961; CB, I, 229-230).
(21) ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 34 (PG, XI, 964-965; CB, I, 230-231).
(22) ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 36 (PG, XI, 965-968; CB, I, 232-233).
(23) Celso vertía conceptos tan injuriosos e irreverentes sobre el misterio, en su obra, hoy perdida, Ἀληθὴς Λόγος o *Discurso verdadero*, publicada hacia el 178, y salvada en su mayor parte gracias a las numerosas citas y refutación de Orígenes.
(24) I Tim. 3, 16.
(25) ORÍGENES, *Contra Celso*, III, 31 (PG, XI, 960; CB, I, 228).

comparada de las religiones, para extraer su contenido y estudiar las analogías con el misterio cristiano, haciendo brillar sobre las ficciones paganas, en toda su sobriedad austera, la verdad eterna del Evangelio.

7 — Finalmente, S. Agustín, al estampar en el segundo decenio del siglo V aquella su página del libro III de *La Ciudad de Dios* sobre el fin de los reyes de Roma, recogía toda la burla y sarcasmo del Cristianismo y del Paganismo culto, coincidentes en la apreciación de las ascensiones fabulosas de la literatura romana, en estas líneas verdaderamente sangrientas sobre la muerte de Rómulo:

> Acerca de Rómulo, allá responda la adulación de la fábula, que dice fué recibido en el cielo: allá respondan algunos de sus escritores, que dijeron fué despedazado en el Senado a causa de su crueldad, y que luego se sobornó a un tal Julio Próculo para que afirmase habérsele aparecido y mandádole decir al pueblo romano le diese culto entre los dioses, y que de ese modo se logró contener y sosegar al pueblo enfurecido contra el Senado [26].

Y fué todavía el mismo Obispo de Hipona, el que, en aquella su manera tan íntima como ungida, dejaba oír ante sus fieles la dificultad eterna del hombre sin fe, personificado entonces en el filósofo Porfirio, que se resiste a creer en la Ascensión corporal del Señor a los cielos, como en todo aquello que sobrepasa la experiencia de los sentidos o el radio de las fuerzas naturales:

> Habéis escuchado lo que hace poco sonó en nuestros oídos de las páginas del evangelio: *Levantadas las manos, los bendijo; y sucedió que, mientras los iba bendiciendo, se separó de ellos y fué elevándose al cielo* [27]. ¿Quién iba elevándose al cielo? El Señor Cristo. Y ¿quién era el Señor Cristo? El Señor Jesús... Y ¿qué se levantaba de la tierra al cielo sino lo que se había tomado de la tierra? Es decir, aquella carne, aquel cuerpo, hablando del cual dice a los discípulos: *Palpad y ved, que el espíritu no tiene huesos ni carne, como veis que yo tengo* [28].

---

(26) *De Civitate Dei,* lib. III, cap. XV (PL, 91; CSEL, XL, 129-130).
(27) Lc. 24, 51.
(28) Lc. 24, 39.

Creámoslo, hermanos; y si con dificultad resolvemos las objeciones de los filósofos, tengamos por cierto, sin dificultad de parte de nuestra fe, lo que se mostró en el Señor.

Griten ellos, nosotros creámoslo: *illi garriant, nos credamus* (29).

II — Los orígenes del problema, en el mundo protestante

Pero el ataque a fondo y en las fuentes mismas del N. T. no comienza, como hemos dicho, hasta fines del siglo XVIII. Como en otros puntos de la crítica en torno a la vida del Señor, también en éste cupo a Hermann Samuel Reimarus el triste destino de preludiar los temas, que luego se desarrollaron en negaciones pavorosas.

1 — Suscitó por primera vez nuestro problema el autor de los *Fragmentos de la Biblioteca de Wolfenbüttel*, cuando pasados éstos, a la muerte de Reimarus, y por mediación de su hija Elisa, a manos de Lessing, éste los dió a la luz pública entre los años 1774-1778, como manuscritos de autor desconocido, existentes en los fondos de aquella biblioteca, logrando escapar así a las leyes de la censura de la Iglesia protestante, entonces todavía severas dentro de Alemania.

En su *Fragmento V.°*, publicado en 1777, sobre la historia de la Resurrección y de la Ascensión de Jesús, plantea el autor en estos términos el problema: Dos de los evangelistas, a saber, Marcos y Lucas, conocen sólo por referencias lo que nos cuentan, no han sido del número de los Apóstoles. Mateo y Juan son los que, como tales, han visto al Señor. Pues bien, cosa muy de notar, ninguno de los dos habla de la Ascensión de Jesús. Éste desaparece de entre sus discípulos, sin que se sepa adónde ha ido a parar: ¡como si nada supieran de ello los Apóstoles, o fuera eso una pequeñez! Es verdad que Juan nos asegura le quedan muchas cosas por decir, que, de llevarlas al

(29) S. AUGUSTINUS, *Sermo CCXLII, De resurrectione corporum contra gentiles* (PL. XXXVIII, 1140).

escrito, no bastaría el mundo todo para contener sus libros; pero no hubieran estado de sobra esas dos líneas que hicieran constar la Ascensión, y con ello nos hubiera prestado mejor servicio que con su hipérbole desmesurada.

En cambio, Marcos y Lucas, que no fueron testigos del hecho, le hacen subir a Jesús por el aire desde el monte de los Olivos, a los propios ojos de sus discípulos, sin que nadie entre tanto se aperciba de ello en la ciudad. Entonces es cuando ellos parten y dicen: Estuvo aquí y allí. Él debe haber dicho en vida a sus discípulos, si alguien les hablaba después de su muerte: "Ved aquí a Cristo, o vedle más allá, no le creáis. Hele aquí en el desierto, no salgáis. Hele allí en la cámara, no hagáis caso" ([30]). Pues ¿cómo podremos creer a sus Discípulos cuando nos dicen, no: él está aquí; sino: él ha estado aquí, él ha estado allí. No: mirad, él está en el desierto; sino: él ha estado en el desierto, en el mar, sobre el monte. No: él está con nosotros en la cámara; sino: él ha estado con nosotros en la cámara? Y ¿pudo convencerse al mundo de semejante cosa, de patraña tan increíble? ([31]).

Además, S. Lucas mismo, el narrador principal del hecho, está en flagrante contradicción con los otros tres evangelistas, pues mientras éstos anuncian y ponen las apariciones de Jesús en Galilea, el tercer evangelista sólo sabe de la tradición jerosolimitana, y presenta a Jesús, la misma tarde de la Resurrección, reunido con sus Discípulos en Jerusalén, dándoles orden expresa de no moverse de la ciudad hasta la venida del Espíritu Santo, orden que se repite y se acentúa todavía más en el relato de los Hechos, 1, 4. Pues si Jesús manda a sus Discípulos el primer día de la Pascua quedarse en Jerusalén hasta el cumplimiento de la promesa del Padre, por Pentecostés, ¿cómo puede haberles mandado al mismo tiempo partir para la Galilea? Además,

---

(30) Mt. 24, 23-25.

(31) *Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag von Gotthold Ephraim Lessing. XX. Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend. V. Fragment: Über die Auferstehungsgeschichte.* Braunschweig (1777) 437-492. Véanse, sobre todo, las pp. 465 y 492.

observa Reimarus, ¿cómo Lucas conduce en efecto a Jesús con los suyos la misma tarde camino de Betania, y una vez allí, después de haberlos bendecido, le hace subir al cielo? (32).

En ningún otro hecho se admitiría la declaración de testigos, que en los puntos más esenciales de su testimonio difiriesen tanto entre sí como nuestros cuatro evangelistas. Y se ha admitido, sin embargo, como inconcuso ese testimonio, y sobre esa base se ha construído el edificio cristiano, logrando imponer, caso único en la historia, todo un sistema de fraude y de engaño, hábilmente concebido a la muerte de Jesús por sus discípulos, en sustitución del primero prematuramente fracasado por un intento de conspiración que había de estallar, apoyado por el pueblo, con ocasión de las fiestas de la Pascua, restaurando la antigua monarquia de David y de Salomón en la persona de su Maestro.

Reimarus, que construye todo ese sistema de fraude de su último Fragmento, del año 1778, sobre el fin de Jesús y de sus discípulos, nos informa de cómo éstos sacaron del sepulcro a las veinticuatro horas el cuerpo de Jesús y lo escondieron con gran secreto. Y después de 50 días de silencio y de espera (porque era prematuro y expuesto publicarlo antes), salieron diciendo que había resucitado su Maestro, y que se había dejado ver y tocar de ellos por espacio de 40 días, hasta que, también a su vista, subió por fin al cielo. De ese modo, si alguien deseoso de comprobar por sí mismo el hecho de la Resurrección, les preguntaba por el paradero de su Maestro, la respuesta era fácil: Ha partido para el cielo. ¿Quién podía, por otra parte, después de 50 días, dar ya con su cuerpo y, mostrándolo, decir: He ahí el cuerpo de Jesús?

Corrían por entonces en algunos círculos judíos las ideas de una doble venida del Mesías: la primera, en figura humilde y paciente; vestido de gloria, la segunda, y señoreando sobre

(32) REIMARUS, *Über die Auferstehungsgeschichte*, Braunschweig (1777) 182-487. Es extraño cómo no echa mano Reimarus, dentro de su interpretación del final de S. Lucas, de la contradicción abierta que implica la Ascensión puesta la tarde del día primero, y la misma Ascensión a los 40 dias por el autor del tercer Evangelio y de los Hechos

las nubes del cielo. En esos moldes quedaba vaciada la figura de Jesús de Nazaret: la idea del Mesías en su primera venida cubría las vergüenzas de su fracaso, y las esperanzas de la inminente parusía, anunciada ya por los ángeles sobre el Olivete la tarde de la Ascensión, llegarían pronto al alma y formarían el dogma fundamental del Cristianismo primitivo [33].

2 — Como observó D. F. Strauss, Juan Meslier y su tristemente célebre testamento anticristiano fueron en Francia para Voltaire lo que Reimarus y sus Fragmentos en Alemania para Lessing [34]. En 1731 le había dado noticia de aquel atrevido manuscrito del párroco de Étrepigny en Champagne, dos años después de la muerte de éste, su amigo Thierot; pero pasaron veinticinco hasta poder lograrlo. Entonces fué cuando preparó para la imprenta su *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, y cuya primera aparición en Holanda, el año 1762, la saludaba él, en carta familiar a d'Alembert, como la aparición de un nuevo evangelio, que debía ponerse en manos de todos.

En el capítulo tercero de ese *Extracto* se leían algunas líneas, dignas de un Trifón o de un Celso, contra el misterio. Si los adoradores de Cristo—dice—afirman que su Jesús fué visto subir gloriosamente al cielo por los Apóstoles, sepan que lo mismo habían asegurado ya antes que ellos, de Rómulo, su fundador, los Romanos; que Ganimedes, hijo de Tros, rey de Troya, fué trasladado por Júpiter al Olimpo, para que le sirviera allí de copero; que la cabellera de Berenice, consagrada al templo de Venus, fué igualmente transportada luego al cielo. Y lo mismo se cuenta de Casiopea, y de Andrómeda, y hasta del asno de Silene [35].

Voltaire, por su parte, expresaba en 1777, el mismo año

---

(33) REIMARUS-LESSING, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, Braunschweig (1778) 242-245.

(34) D. Fr. STRAUSS, *Voltaire*, Sechs Vorträge, Bonn (1878) 178.

(35) VOLTAIRE, *Extrait des sentiments de Jean Meslier*. *Œuvres complètes*, II, Paris (1827) 1095.

de la publicación del *V.° Fragmento* de Reimarus, su pensamiento sobre la materia. Lucas dice que Jesús, en su postrera aparición, sacó a los discípulos hasta Betania, y que, una vez allí, subió en su presencia al cielo; mientras que Marcos afirma ocurrió eso en Jerusalén, y el autor de los Hechos asegura en vano tuvo lugar sobre el monte de los Olivos, y que después de subido Jesús a los cielos, bajaron dos hombres vestidos de blanco, que les cercioraron de su próxima parusía. Todas estas contradicciones, que hieren hoy día nuestros atentos ojos, no podían ser reconocidas por los primeros cristianos. Ya hemos observado que cada grupo poseía su propio evangelio en la comunidad primera, y por lo mismo no era posible compararlos entre sí unos con otros. Y aun de poder serlo, ¿se concibe siquiera que aquellos espíritus prevenidos y tercos se pusieran a examinarlos? Eso no va con la manera de ser de los hombres. Todo hombre de partido ve en un libro lo que quiere ver en él ([36]).

3 — Flotaba ya la duda en los espíritus, lo mismo en Alemania que en Francia. Y la naciente crítica se orientó luego, en los países protestantes, bajo la influencia de Reimarus primero, y luego de Bahrdt y de Venturini, hacia la teoría del fraude: en torno a esa bandera se agruparon a fines del siglo XVIII y principios del XIX, para citar algunos nombres más destacados, Ch. Fr. Ammon ([37]), G. C. Horst ([38]) y G. Schlegel ([39]).

C. F. Bahrdt, que desarrolló en forma de cartas, entre los años 1784-1792, la realización del plan y de las intenciones de Jesús ([40]), introduciendo dentro del sistema gene-

---

(36) VOLTAIRE, *Histoire de l'établissement du Christianisme. Œuvres complètes*, II.

(37) *Ascensus Iesu Christi in caelum historia biblica*. Göttingen, 1800.

(38) *Bemerkungen über die Geschichte der sogenannten Himmelfahrt Jesu nach unsern kanonischen Evangelien*, cf HORN, *Göttingisches Museum*. I. Bd., 2 St., Nr. II, pp. 1-70.

(39) *Pragmatische Betrachtungen über die Rede zweier Freunde Jesu in weissen Kleidern bei seiner Himmelfahrt*, cf. HENKE, *N. Mag.*, VI, pp. 277-278.

(40) K Fr. BAHRDT, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, Berlin, 1784-1792. Son once tomos con tres mil páginas en todo.

ral de Reimarus no pocas modificaciones con efectos de novela, y avanzando ideas que habían de hallar su expresión definitiva en la explicación llamada natural de Paulus; supone que Cristo no llegó a morir, sino sólo aparentemente, sobre la cruz. Gracias a los remedios preventivos de Lucas, que le preparó con toda suerte de medicinas antes de entrar en la Pasión, pudo resistir a los dolores físicos y morales más atroces, y a los tres días, con los cuidados que le prestaron en la tumba los Esenios, estaba ya curado, aunque ostentaba todavía sobre su cuerpo las cicatrices y las heridas. Aquella mañana empujaron por dentro la piedra que cerraba la boca del sepulcro, y un Esenio vestido de blanco anunció a las piadosas mujeres el mensaje de la Resurrección de Cristo. El mismo se dejó ver diversas veces de sus discípulos, y por fin los citó un día al monte Olivete junto a Betania, para la despedida definitiva. Después de los abrazos, se arrancó, por fin, de ellos y echó a andar monte arriba. Estaban los pobres aturdidos y fuera de sí por el exceso del dolor, y mientras les fué posible, le siguieron, con la mirada fija en él. Pero a medida que subía, iba internándose en las nubes que coronaban la montaña, hasta que le perdieron de vista. La nube se lo había robado a sus ojos. Volvió entonces el Señor a su retiro, y sólo alguna que otra vez intervenía aún en los sucesos, como cuando salió al encuentro de Saulo, camino de Damasco. Pero, invisible y todo, llevaba a su término la historia de la comunidad primera (41).

Con ligeros retoques, C. H. Venturini completó la novela. José de Arimatea recoge el cuerpo de Jesús, lo lava, y, una vez ungido, lo deposita dentro del sepulcro, abierto en la roca, sobre un lecho de musgo. La sangre que todavía mana de la herida del costado, le hace concebir buenas esperanzas. Los Esenios, que tenían cerca una casa, prometieron velar el cadáver. En las primeras veinticuatro horas no dió señal alguna de vida. A la hora del alba se percibe el rumor

———

(41) Véanse A. SCHWEIZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (1913) 38-44; y L. CL. FILLION, *Les étapes du Rationalisme dans ses attaques contre les Evangiles et la vie de N.-S. Jésus-Christ*², Paris (1911) 28-31.

de una voz, que sale del interior del sepulcro. Es Jesús, que recobra el movimiento y la vida. Acude luego toda la hermandad de los Esenios, y conducen al Señor a su casa. Desde el retiro de su asilo, se presenta de cuando en cuando a sus discípulos. Cuarenta días después se separa de ellos: sus fuerzas estaban agotadas. Una mala inteligencia creó de esta simple escena de despedida la Ascensión de Jesús a los cielos (42).

Dentro de estas explicaciones, más de novela que de historia, se llegó a hablar hasta de la extravagante idea, a la que no faltaron sus adeptos, con Brennecke a la cabeza, de que Jesús sobrevivió todavía en la tierra nada menos que veintisiete años. Con los treinta y tres que precedieron a su Pasión, tendríamos bien rebasados los cincuenta años de la vida de Jesús, conforme a la tradición de S. Ireneo (43) y la aparente sugerencia de los mismos evangelios (44). La compañía de los Esenios y el desierto fueron los puntos predilectos de nuestros autores para esa supravivencia terrestre del Señor en bien de la Humanidad (45).

---

(42) VENTURINI, *Naturliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, Bethlehem (Kopenhage), 1806. La primera edición, anónima, aparece entre los años 1800-1802. Véanse SCHWEITZER, *ob. cit.*, pp. 44-48; FILLION, *ob. cit.*, pp. 31-33.

(43) S. IRENEO, *Adversus Haereses*, II, 22, 4-6 (PG, VII, 783-786; HARVEY, I, 330-332).

(44) Ioh. 8, 56-57.

(45) J. A. BRENNECKE, *Biblischer Beweis dass Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt und zum Wohle der Menschheit in der Stille fortgewirkt habe*, Lüneburg, 1810. La misma idea la defendió veinte años después, haciéndole terminar sus días a Jesús como un ermitaño, o como un desconocido en medio de los Esenios, A. Fr. GFRÖRER, *Geschichte des Urchristentums*, III, Stuttgart (1838) 254-255. Mucho más abundante fué, naturalmente, la literatura que provocó en contra. Así, en menos de dos años aparecieron H. W. J. WOLF, *Kritische Beleuchtung des sogenannten biblischen Beweises, dass Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt und zum Wohle der Menschheit in der Stille fortgewirkt habe*, Braunschweig, 1810. H. F. IKEN, *Gerechte Würdigung der Schrift von Brennecke*, Bremen, 1819 — G. H. SOLTMANN, *Offenherzige Bemerkungen über die Brenneckische Schrift*, Hannover, 1820. J. G. TINIUS, *Brenneckes biblischer Beweis biblisch und kurz geprüft*, Zeitz, 1820. — M. WEBER, *Gift und Gegengift*, Halle, 1920. — G. H. HAUMANN, *Anti-Brennecke, oder biblischer Beweis dass es mit dem biblischen Beweis des Herrn Brennecke nichts ist*, Sondershausen, 1820. — J. C. F. WITTING, *Biblischer Beweis von der Himmelfahrt Jesu gegen Brenneckes unbiblische Behauptung*, Braunschweig, 1820. — A. J. STAMM, *Die Himmelfahrt des Herrn, eine vernunftgemässe und eine wirkliche Sache*, Sondershausen, 1820.

4 — La primera impresión ante aquellas audacias del pensamiento, de parte de la nueva crítica demoledora del dogma cristiano, fué muy grande hasta en los mismos países dominados por la Reforma. Y, cosa muy de notar, fué una Sociedad protestante, la célebre "Sociedad de La Haya para la defensa de la Religión Cristiana contra los modernos impugnadores de la misma", conocida con el nombre de *Haagsch Genootschap* en Holanda, la que en su asamblea general del 22 de agosto de 1805 abrió un certamen, casi en los orígenes mismos del problema, sobre el valor histórico de los relatos de la Ascensión en el N. T. (46). El tema propuesto para el concurso decía literalmente así: "Tratado para probar que los relatos del N. T. referentes a la Ascensión de Jesús y su consiguiente estado de exaltación en los cielos, no deben considerarse en modo alguno como mitos artificiosamente compuestos (μῦθοι), sino que deben entenderse en sentido propio y como perfectamente históricos" (47). El estudio había de presentarse a la Sociedad para el día 1 de enero de 1807.

En la nueva sesión general celebrada un año después, el

---

(46) En nuestras lecturas de la Biblioteca del Estado de Munich sobre la literatura de fines del siglo XVIII y principios del XIX en torno al tema de la Ascensión, dimos por primera vez con la noticia de este certamen al hojear el prólogo del estudio presentado en aquella ocasión por Ch. W. FLÜGGE, *Die Himmelfahrt Jesu*, Hannover (1808) 3: "Diese kleine Schrift ist auf Veranlassung einer holländischen Preisfrage geschrieben. Diese lautete: Darstellung des Beweises, dass die Berichte des N. T., Jesu Himmelfahrt und den darauf erfolgten erhöhten Zustand betreffend, keineswegs als Mythen angesehen, sondern eigentlich verstanden werden müssen und vollkomnem wahr sind." Llevados de la natural curiosidad de saber más detalles acerca del interesante certamen apologético, todavía en los albores del siglo XIX, acudimos a la caridad y competencia del P. Santiago Daniels, S. J., Profesor de Historia y de Lenguas Románicas en el Aloysiuscollege de La Haya, y a su diligente examen de los documentos existentes sobre el concurso en la Biblioteca Real de aquella ciudad debemos los informes aportados en el texto.

(47) Según se lee en la serie *Prijsverhandelingen van het Genootschap tot Verdediging van den Christelijken Godsdienst, tegen desselfs hedendaagsche Bestrijderen*, el enunciado mismo del tema propuesto decía así en holandés: "Verhandeling, ten betooge, dat de berigten des Nieuwen Testaments aangaande Jezus Hemelvaart, en daarop gevolgden verhoogden Staat, geenszins als kunstig opgesierde fabelen (μῦθοι) aangemerkt, maar eigenlijk verstaan moeten worden, en volkomen waarachtig zijn."

20 de agosto 1806, volvían a recordarse, tanto el tema como la fecha del certamen.

Su éxito no fué muy halagüeño para los concurrentes: presentados, en efecto, los trabajos, y examinados seriamente, parecieron insuficientes para el premio. La razón de rechazarlos, según la referencia del Secretario en la Asamblea general del 10 de septiembre de 1807, era que todos pasaban por alto el estudio del estado de exaltación de Jesús en el cielo, consiguiente a su Ascensión. Se declaraba, pues, nuevamente abierto el certamen y prorrogado su término hasta el 1 de enero de 1809. En la reunión general del año siguiente, 8 septiembre de 1808, se insistía de nuevo en el tema y en la fecha en que expiraba el plazo del certamen.

Presentados por segunda vez a la Sociedad los trabajos, y por segunda vez examinados, el fallo recayó ahora favorable sobre el estudio de Wessel Albert van Hengel, Pastor entonces de Driehuizen y Zuidschermer, y en la nueva Asamblea general del 7 de septiembre de 1809 se le adjudicó oficialmente el premio, declarando su trabajo "digno de todo encomio". La Medalla de Oro entregada a van Hengel llevaba esta inscripción: "Praemium Societatis Haganae pro vindicanda Religione Christiana". En 1811 se imprimió, por fin, previa la censura y aprobación de la Facultad Teológica de la Universidad Regional de Leyden, el estudio de van Hengel (18). Uno de

(18) En el catálogo general de los trabajos premiados por la Sociedad de La Haya en los diversos certámenes en defensa de la Religion Cristiana, se lee el año 1811: "Verhandeling van het Genootschap tot Verdediging van den Christelijken Godsdienst, opgerigt in's Hage, voor het jaar MDCCCXI. Te Amsterdam, en in's Hage, bij J. Allart en B. Schaurleer. MDCCCXI

Uitgegeven na voorgaande visitatie en approbatie der Theologische Faculteit aan's Lands Universiteit te Leyden.

Leyden, den 27 Februarij 1811.

CAROLUS BOERS

Fac. Theol. h. t. Dec

Verhandeling, ten betooge, dat de berigten des Nieuwen Testaments aangaande Jezus Hemelvaart, en daarop gevolgden verhoogden Staat, geenszins als kunstig opgesierde fabelen (μῦθοι) aangemerkt, maar eigenlijk verstaan moeten worden, en volkomen waarachtig zijn

door WESSEL ALBERTUS VAN HENGEL

Predikant te Driehuizen en Zuidschermer, aan wien de gouden eereprijs is toegewezen.

los discípulos más aventajados de la escuela de van Voorsts, y Profesor sucesivamente en Franecker, en Amsterdam, y desde 1824 a 1849 en la Universidad de Leyden, murió van Hengel nonagenario en 1871. Había nacido en 1779, y contaba, al adjudicársele el premio por su trabajo sobre la Ascensión, treinta años (49).

Como justamente observa Flügge, otro de los concurrentes al certamen de La Haya en 1807—su estudio lo publicó al año siguiente, sin acudir a la segunda etapa del mismo concurso—todas las nuevas explicaciones descristianizadoras del misterio tenían su origen en la manera como el fragmentista de Wolfenbüttel y K. Fr. Bahrdt presentaban toda la historia de Jesús, es decir, como un fraude y mentira y ficción intencionada de sus discípulos (50). La mayoría de los teólogos y exegetas, aun en el campo protestante, levantó por entonces su voz en un grito de protesta contra las temerarias y perniciosas novedades de la naciente crítica (51).

---

(49) Aunque nada dice sobre nuestro tema ni el certamen de La Haya, véase la página que dedica a este autor SEPP, en RE, VII, pp. 669-670.

(50) "Diese mythischen Erzählungen haben ihren Grund in der Art, wie ein Bahrdt und der Wolfenbüttler Fragmentist die ganze Geschichte Jesu als Trug und Lüge und absichtliche Erdichtung seiner Jüngern darstellen". FLÜGGE, *Die Himmelfahrt Jesu*, p. 20.

(51) Escribieron por aquellos días sobre el tema, J. J. GRIESBACH, *Locorum N. T. ad Ascensum Christi in caelum spectantium sylloge*, Jenae, 1973. G. G. OTTERBEIN, *De Ascensione Iesu Christi in caelum adspectabili modo facta*, Duisburgi, 1802. — G. F. SEILER, *Iesum corpore pariter atque anima in caelum assumptum esse an argumentis possit probari fide dignis*, Erlangen, 1803. — J. G. HASSE, *Historiae de Cristo in vitam et caelum redeunte ex narratione Livii de Romuli vulgo credita divinitate illustratio*, Regiomagi, 1805. — M. BAUR, *Über dem praktisch-idealem Gesichtspunkt, aus welchem die Himmelfahrt Jesu angesehen und behandelt werden solle*, Tübingen, 1810. — SÜSKIND, *Magazin für christliche Dogmatik*, XVI, 173-192. J. L. HIMLY, *De Iesu in caelum Ascensu*, Argentorati, 1811. — H. G. L. WEICHERT, *De fide historica narrationis de Christo in caelos sublato eiusque eventus necessitate*, Vitembergae, 1811. — J. H. HEINRICHS, *De Iesu in caelos sublato*, Goettingae, 1812. — G. C. STERZING, *Warum nicht alle Evangelisten und besonders nicht jene, welche Apostel waren, die Himmelfahrt ausdrücklich miterzählt haben?* (FLATT, *Magazin für christliche Dogmatik und Moral*, VIII). *Noch etwas über die Frage: Warum haben die Apostel Matthäus und Johannes nicht ebenso, wie Markus und Lukas, die Himmelfahrt Jesu ausdrücklich erzählt*, Tübingen, 1812 (SÜSKIND, *Magazin für christliche Dogmatik*, XVII, 165-175). — N. FOGTMANN, *De Iesu Christi in caelum Adscensu*, Hafniae, 1826.

III — La explicación, así llamada, natural del misterio

Vino a romper con la primera dirección tomada por las ideas de la naciente crítica, la teoría de la interpretación, o explicación, así llamada, natural del misterio. Y aunque aparecieron ya esas tendencias en Bahrdt y Venturini, fué propiamente H. E. G. Paulus quien la desarrolló de manera más sistemática y precisa, incorporándola en 1828, con todos los honores, si bien efímeros, a su célebre *Vida de Jesús* ([52]).

1 — Para él no existe en las fuentes del N. T. más que una separación natural y ordinaria, que primero se transformó, ya en vida de los Apóstoles y principalmente por obra de éstos, en la Ascensión del espíritu del Mesías al cielo, y luego, en proporciones alarmantes, por obra de los Padres de la Iglesia, en la Ascensión corporal y visible de Jesús a través de los espacios celestes.

Esos colores superpuestos al cuadro primitivo provienen de una concepción grosera, varios siglos posterior, de la piadosa literatura patrística. Quien mira con atención las fuentes mismas del N. T., no halla ni una de esas pinceladas coloristas, sino más bien una sobriedad y pobreza tal de palabras, cual rara vez se advierte en otras tradiciones de los evangelios. Aparte de que en todo el resto del N. T. nunca ocurre noticia, alusión o referencia alguna a la Ascensión como a una realidad visible. Claro que para los Apóstoles es cosa hecha la presencia de su Maestro en el cielo, pero no apoyan esa su creencia en el hecho de haberle visto con sus ojos elevarse realmente a través de los espacios. Su fe se basa en una convicción interna: ¿adónde podía ir a parar el espíritu del Mesías glorificado sino a la presencia beatísima de la Divinidad?

Quien no busca fantasías sobre el modo y forma de la partida de Jesús, detiénese en las sencillas palabras que nos

(52) H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu*. Heidelberg, 1828.

ha conservado solamente S. Lucas. Había comido el Señor con sus Apóstoles y hablado con ellos, no sabemos hasta qué hora. Como después del banquete pascual, también ahora los sacó al monte de los Olivos, camino de Betania, ignoramos hasta qué punto y a qué hora de la mañana. Una vez allí, y terminada la conversación, levantóse, mientras ellos le miraban. Alzó asimismo sus manos. Y mientras los bendecía—seguían ellos arrodillados y con los ojos fijos en la tierra—se alejó el Señor. Y cuando estaba ya a bastante distancia, fué cuando levantaron los ojos hacia él y en aquella dirección que debía tomar el espíritu del Mesías, hacia arriba, hacia el cielo. Mientras tanto, se había interpuesto una nube entre el Maestro y los discípulos, robándoselo a su vista: los mismos olivos numerosos de la montaña habían ayudado para ese efecto. Nada había ocurrido, ciertamente, que los pasmara; pero volvieron muy alegres a Jerusalén, pues en adelante podrían considerar a su Mesías en la gloria, junto a la Divinidad ([53]).

2—Poco tiempo pudo resistir a las críticas, aun de la misma teología independiente, esa interpretación tan arbitraria de los textos; y la tentativa de Paulus se calificó muy pronto de simplemente desesperada, y hasta de bufonesca. Como le objetaba Strauss, sólo el βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη de Act. 1, 9 ponía fuera de toda discusión esa Ascensión al cielo como una realidad contrastada por los sentidos, según el testimonio de las fuentes. Y el mismo texto de Lc. 24, 51: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν, invocado por él en su interpretación peregrina, indicaba bastante que Jesús fué elevándose a las alturas, a la vez que bendecía a los suyos, y seguía benedicente su camino de luz con las manos extendidas sobre ellos. Porque claro es que nadie va alejándose de espaldas a otra persona y a la vez le va dando su bendición mientras camina por la tierra.

([53]) PAULUS, *Das Leben Jesu*, Heidelberg (1828) 318-322.

3 — Cuatro años después, en 1832, coronaba Federico Schleiermacher, ante los oyentes de la Facultad Teológica de la Universidad de Berlín, su ciclo de lecciones, incoadas en 1819 y continuadas con grande éxito en los cursos sucesivos de 1823, 1829 y 1832, sobre el tema de la Vida de Jesús. Y aunque la obra se dió a la estampa, completados los manuscritos del Profesor con los apuntes de sus discípulos, treinta años después de su muerte, por obra de C. A. Rütenik (54), las ideas de su capítulo sobre la Ascensión tienen su puesto, cronológica y genéticamente, junto a las de Paulus.

No se sabe, según Schleiermacher, ni se puede saber, si la muerte de Jesús fué real o aparente, aunque se inclina por ésta, apoyado en el argumento, para él irresistible, de que el Señor comiera y bebiera todavía después de su salida del sepulcro, cosa imposible en el caso de una verdadera Resurrección. Pero ¿cómo explicar, en esa hipótesis, la Ascensión narrada en las fuentes? Porque no hay duda de que, así como el misterio se armoniza bien con una verdadera Resurrección del Señor, presenta igualmente no leves dificultades en la hipótesis contraria. ¿Cuál fué el desenlace de esa vida perfectamente humana de Jesús? Porque si era el mismo organismo primero, vuelto a la vida primera, seguía siendo tan mortal como antes, y llevaba en sí mismo, no sólo la posibilidad, sino la necesidad de una segunda muerte.

Ese creeríamos fué el término natural de esta segunda vida de Jesús, si no poseyéramos el relato de la Ascensión hecho por S. Lucas. Pues el de S. Marcos es demasiado indefinido por una parte, y por otra está escrito en forma que no cabe atribuirlo a ningún testigo ocular. Y tampoco sería inadmisible la idea desde el punto de vista de la fe cristiana; pues la exaltación espiritual de Cristo, sentado a la diestra de Dios, no tiene conexión ni relación alguna con el desenlace y fin que tuvo su cuerpo. De todos modos, siempre

(54) Fr. E. D. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu*. Vorlesungen herausgegeben von C. A. Rütenik. Berlin, 1864.

sería difícil de explicar en esa hipótesis el silencio de los evangelistas acerca de ese segundo término de la vida de Jesús. Tal vez quisieran explicar con eso el hecho de que Cristo se había acogido intencionadamente a un retiro absoluto.

Así serían las cosas, prescindiendo de S. Lucas. Pero éste nos da un doble relato de la Ascensión, y si lo que nos dice lo entendemos como de un hecho externo y visible, en ese caso debemos introducir por fuerza un nuevo factor en la vida, considerada hasta ahora natural, de Jesús: una transformación de su cuerpo, haciéndole perder su gravedad, de suerte que en adelante deje de ser un cuerpo natural, como los demás cuerpos humanos. Mas ¿es verdad que Lucas nos da como un hecho realmente visible y externo la Ascensión de Jesús? Lo que apunta al final del evangelio diciendo que "se separó de sus discípulos y fué elevándose al cielo", no dice más de lo que dice S. Marcos, al afirmar que el Señor "fué recibido en el cielo y está sentado a la diestra de Dios".

Pero, aun pasando por todo ello ¿cómo interpretar a esa luz el relato de los Hechos? Es notable la tortura, a la que somete Schleiermacher las palabras terminantes del texto. Podía asegurarse que Jesús se había levantado en alto, así lo habían visto. Pero fué una nube la que se lo robó, ocultándole a sus ojos e impidiendo más su vista. Lo que ya pudieron ver fué la nube, y sólo la nube. Y como ésta se movía hacia arriba, en esa misma dirección se movían también las miradas de los discípulos.

Si se quiere ahora construir con estos elementos una historia real, todo hecho debe tener su principio y su término; pero el término aquí, por su naturaleza misma, no puede comprobarse. El principio es una acción corporal: el término, en cambio, es la sesión a la diestra de Dios, la cual, como idea espiritual que es, no puede considerarse como el término de un movimiento corporal en el espacio. No cabe, pues, admitir como hecho real un suceso, cuyo término se desliga de su principio. Y aunque el libro de los Hechos es auténtico y

tiene por fondo las noticias sobre la comunidad primera, eso no quita que contenga pasajes aislados, en los que se debe dudar si algo que se narra como realmente ocurrido, se ha de tomar como tal. Y en el caso hay indicios para esa duda. El mismo número de los 40 días deja ya, con su carácter solemne y sagrado, la impresión de hallarnos ante un relato que no se ha de entender al pie de la letra. Además, esa manera de pasar, en la descripción, de algo comprobado por los sentidos, a algo en modo alguno comprobable por ellos, refuerza todavía más la duda.

A esto se añade que solamente S. Lucas es el que nos da el relato. Al escribir S. Mateo y S. Marcos, no debían de correr tales relatos de una Ascensión visible; de otro modo, no hubieran dejado de mencionarla, aun cuando fuera en pocas palabras. Poseemos, pues, en los Hechos una composición menos corriente, por una parte, de elementos realmente históricos, y por otra, de elementos no tales, que han sobrevenido de fuentes menos auténticas.

Desechado así el relato del principio de los Hechos, vuelve a plantearse el problema: Y ¿cómo ha terminado esta segunda vida de Jesús? Debe haber terminado, piensa Schleiermacher, antes de Pentecostés, pues en esa fiesta no muestran esperanza alguna los Apóstoles de una posterior entrevista con su Maestro. Y la misma oración que le dirigen, presupone la convicción que tenían de que estaba ya en el cielo. Pero ¿pueden haber sido los discípulos testigos oculares de ese término? Si ese término hubiera sido la muerte, bien. Pero entonces sería ininteligible el desconocimiento que muestran de él. Por lo tanto, debe excluirse la hipótesis de una segunda muerte de Jesús, al menos como conocida de sus discípulos. Pero tampoco se refieren los Apóstoles en sus discursos o escritos a ningún otro desenlace de la vida de Jesús, del que hubieran sido testigos, sino sólo a la Resurrección y a las apariciones. Parece haberles convocado el Señor para una última entrevista; mas no podemos formarnos idea de lo que ellos entonces por sus sentidos comprobaron sobre el término final de la vida de su Maestro. De lo que sí podemos formárnosla es del aspecto negativo, comprobado y regis-

trado por ellos, de ese término: Jesús ha desaparecido de la tierra, se ha tornado invisible (55).

Fué también Strauss el que hizo polvo esta teoría de Schleiermacher, emparentada con la de Paulus, Bahrdt y Venturini (56). Después de las asperezas y tortuosidades violentas de un largo camino en esa su interpretación arbitraria de los textos, Schleiermacher nos deja al fin de la jornada vacilantes frente al pobre dilema de una desaparición de Jesús, o al mundo de los espíritus, o al retiro de los Esenios (57).

IV — El mito creado por la comunidad cristiana

A C. Hase le cabe la gloria de haber abierto nuevos caminos al problema con la teoría, luego universalmente aceptada en el campo de la crítica, del mito de la Ascensión, del todo extraño a las fuentes apostólicas y creado por la comunidad cristiana. Su tesis la condensaba Hase, en 1829, en estas conclusiones: Después de cuarenta días, separóse Jesús de los suyos. Su fin está envuelto en el misterio: como el sepulcro de Moisés, tampoco se veía más el suyo. La Ascensión, apuntada por Marcos y narrada por Lucas, tiene todas las trazas de una concepción mítica posterior, que no parte de las fuentes apostólicas, dado el silencio inexplicable de los que debieron ser testigos de vista, y dada también la ausencia de toda alusión clara y manifiesta al hecho en los discursos y cartas de los Apóstoles (58).

1 — Fué, con todo, D. Fr. Strauss el que desarrolló ampliamente y con plenitud esta teoría. Él recogía, en cierto sentido, la herencia de Reimarus, pero para acrecentarla y desenvolverla en nuevas y más amplias formas. La inocente teoría del fraude se convertía, al pasar por sus manos, en

(55) SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu*, Berlin (1864) 495-510.
(56) D. Fr. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens und der Geschichte*[2]. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, Berlin (1865) 201-208.
(58) K. von HASE, *Das Leben Jesu*, Leipzig (1829) 204.
(57) STRAUSS, *ob. cit.*, p. 208.

la del mito fundado en las leyendas populares ([59]). Lo que en el autor de los Fragmentos era obra de la ficción y del fraude intencionado de los Apóstoles, desde el mismo día de Pentecostés, en Strauss lo es de la posterior actividad creadora de las primeras comunidades cristianas.

La primera impresión irresistible de quien lee el relato de los Hechos—dice—es la de que se trata de una real y verdadera Ascensión de Jesús a los cielos. Y que ésa ha sido también la intención del autor sagrado, lo dice el testimonio mismo de los ángeles, aducido bien a las claras como confirmación del hecho extraordinario.

Con tratarse en las fuentes de una Ascensión corporal y visible a los cielos, dos dificultades hacen imposible la verdad histórica de esa narración. ¿Cómo ha podido escapar a la ley de la gravedad, subiendo por los aires, un cuerpo de carne y hueso, que toma todavía alimento pocos días antes en compañía de sus discípulos? La misma concepción del cielo en los espacios superiores del aire, se pasa de infantil y pertenece al mundo de las ideas ya pasadas de la antigüedad.

Puesto a fijar su teoría, cree Strauss que no debió de haber en la comunidad primera una concepción única del hecho, como lo indican las mismas divergencias en los detalles de la escena, pensando los unos en una Ascensión corporal y visible, y los otros en una exaltación espiritual junto a la Divinidad. Así, en Mateo, en Pablo, en Juan y otros escritores del N. T., se da por supuesto lo que según la profecía mesiánica del Salmo 110 debía darse, es decir, que *Jesús está sentado a la diestra de Dios*, sin concretar nada sobre la manera de esa subida del Mesías al cielo, y desde luego muy lejos de concebirla corporal y visible.

Mas poco debió de bastar a la fantasía de las primeras comunidades cristianas para transformar esa exaltación del Mesías en un cuadro legendario, rico de colores. Ayudó a ello la misma esperanza, entonces viva, de la Parusía del Señor

(59) Véase el largo estudio que dedica STRAUSS a la Ascensión en su obra *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, II[4], Tübingen (1840) 642-662.

y su nueva aparición visible sobre las nubes del cielo, según la página de Daniel: así nació espontáneamente y como de por sí la concepción de una Ascensión visible. Y si el autor de los Hechos pone en labios de los ángeles las palabras: "Este Jesús que, separándose de vosotros, ha sido recibido en el cielo, tornará de la manera que le habéis visto subir allá" (60), basta trocar el orden de los dos miembros de la frase, para dar con la génesis de la idea de la Ascensión: "De la manera que ha de volver un día, visible sobre las nubes, así hubo de subir Jesús a los cielos." El mito creado por la fantasía popular tuvo su expresión definitiva en el relato que abre la segunda parte de la obra histórica de S. Lucas.

Los nuevos pormenores añadidos al primer relato del final del evangelio, son: la nube que se interpone, los ángeles con vestiduras blancas, conversando con los Apóstoles, y, sobre todo, el espacio de los 40 días que media entre la Resurrección y la Ascensión; detalle que incorporó S. Lucas a su obra después de la composición de la primera parte, para dar cabida a tantas apariciones, y en puntos tan distantes, como surgían en torno al Resucitado. La fijación misma de los 40 días obedece al carácter sagrado de ese número dentro de la tradición judía: recuérdense los 40 años del desierto, los 40 días de Moisés sobre el Sinaí, sus 40 días de ayuno, así como los de Elías y los del Señor. Los nuevos detalles debieron de irse formando poco a poco en la comunidad cristiana, con miras a rodear de pompa ese paso último de la vida de Jesús, a la vez que se confirmaba de labios celestes el testimonio, en sí mismo insuficiente, de los hombres.

Por lo demás, las contradicciones entre los diversos relatos son manifiestas: ni Marcos coincide con Lucas, ni éste consigo mismo. Por el relato del primero, se creería que el hecho tuvo lugar dentro de la ciudad de Jerusalén, y desde la casa misma en que se les apareció a los Once la tarde de la Resurrección. Mejor concibe la escena Lucas, al aire libre, pero también éste se contradice en su doble relato. Y no

(60) Act. 1, 11.

precisamente respecto del lugar de la Ascensión, Betania-Olivete, porque, después de todo, Betania estaba situada en la vertiente oriental del Olivete; sino respecto de la fecha, por una parte, la tarde de la Resurrección, y por otra, a los 40 días, como queda dicho.

No cree Strauss en las influencias del rapto de Enoch ni de la ascensión de Elías, y menos en las de las apoteosis griegas y romanas de un Hércules o de un Rómulo. En medio de sus discrepancias, le parece más probable el parentesco, en alguno que otro detalle, con la ascensión de Moisés, narrada por Flavio Josefo (61).

2 — La teoría de Strauss, hay que reconocerlo, ha dejado huella profunda en la historia de la crítica, dentro del problema. No sólo tuvo la virtud de barrer la construcción enteca de Paulus, y de orientar la crítica de los decenios siguientes hacia el mito tardío, deformador de la tradición primera; sino que hoy mismo, después de un siglo, es fácil reconocer ideas suyas en no pocos autores modernos, aun de los que recientemente han aplicado a los relatos de la Ascensión los métodos novísimos de la *formgeschichtliche* y de la *traditionsgeschichtliche Methode*. Así, la doble concepción primera divergente, la de la exaltación a la diestra de Dios, en S. Pablo y otros escritores del N. T., y la de la Ascensión corporal y visible, en Act. 1, 3-11, ha venido a ser una idea fundamental en la reconstrucción histórica de la tradición dada por esos autores. Asimismo, la esperanza de la Parusía como punto de arranque para la formación y desenvolvimiento, en la comunidad primera, del relato de los Hechos, la han vuelto a recoger últimamente, en sus respectivos estudios, W. Michaelis (62) y G. Ber-

---

(61) *Antiquitates*, IV, 8, 48.

(62) *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, TB (1925) 108: "Das Engelwort Act. 1, 11: Dieser Jesus der von euch in den Himmel hinaufgenommen ist, wird so kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt gehn sehen, zeigt wie das Bild der Himmelfahrt kontrast- oder auch pendantmässig bestimmt ist durch das Bild der Parusie. *Die Parusievorstellung zeugt die Himmelfahrtsvorstellung. Die Parusievorstellung ist älter, innerhalb der Gedankenwelt der Evangelien .., ja eigentlich ist sie allein vorhanden.*"

tram (63), poniendo en esa idea, como un siglo antes Strauss, el germen primero de la tradición.

Aparte de otras dificultades contra esa teoría del mito basado en leyendas populares, saltaba desde luego a la vista aquella fundamental planteada por la fecha misma de la composición del relato en el libro de los Hechos. Si ese relato estaba ya compuesto para el año 63-64, ¿cómo pudo formarse con tanta precipitación el supuesto mito, en los días mismos de la primera generación cristiana y viviendo todavía muchos de los Apóstoles, testigos oculares del hecho? Porque no hay duda de que, en ese caso, se pisoteaban todas las leyes más fundamentales que rigen la formación de las leyendas, y se negaba el tiempo imprescindible para la supuesta obra evolutiva de la tradición.

No se le escapó el reparo a Strauss, y creyó poder soslayarlo diciendo que Lucas, el compañero de Pablo, escribió la obra hacia el fin de su vida, en época y circunstancias que no le permitían escudarse ya con la autoridad de los Apóstoles contra las nuevas corrientes de la tradición, ante las que, por otra parte, podía rendirse tanto más fácilmente, cuanto que venían inspiradas por la piedad de los fieles, y muy en armonía con su temperamento, siempre amigo del milagro.

3 — Pero aun así, y alargando cuanto se quisiera la vida de S. Lucas para retrasar proporcionalmente la fecha de la composición de su relato, la dificultad pesaba demasiado sobre la crítica (64). Vino a resolverla de un golpe, llevando esa

---

(63) *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, Festgabe für Adolph Deissmann zum 60. Geburtstag. Tübingen (1927) 200-201*: "Das ist auch der Sinn der Himmelfahrtsgeschichte, *A Gesch* 1, wie sie von den Engeln gedeutet wird. *Die Himmelfahrt findet statt, so wie einst die Wiederkunft stattfinden soll; sie ist ihre Voraussetzung.*"

(64) También STRAUSS retrasó más tarde esa fecha en su segunda *Vida de Jesús* para el pueblo alemán, del año 1864, negando simplemente a S. Lucas la paternidad de nuestro relato con la de los Hechos, y sólo admitiendo la posibilidad de sus memorias de compañero de los viajes apostólicos de S. Pablo, como base de la obra definitiva, debida a una pluma posterior. Véase *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*[4], Bonn (1877) 160-161.

fecha hasta bien entrado el siglo II, la escuela de Tubinga, al pronunciarse, en 1849, por boca de uno de sus representantes más principales, Eduardo von Zeller. Fué él quien estudió el libro de los Hechos desde el punto de vista de aquella escuela, encuadrándolo dentro del supuesto período de conciliación tardía entre las dos tendencias antagónicas de los partidarios de Pedro y de los de Pablo. El relato de la Ascensión, con que se abre la obra, es un simple mito—dice Zeller—compuesto hacia el año 125, y cuyo carácter legendario se nos revela, más que en la aparición de los ángeles, de poca importancia después de todo, en los datos contradictorios, que ofrece respecto del primer relato del evangelio.

Esas contradicciones las reduce él a cuatro. 1.ª Al tiempo que media entre la Resurrección y la Ascensión: 40 días en los Hechos, unas pocas horas en el tercer evangelio. 2.ª Al lugar del misterio: aquí Betania, allí el monte de los Olivos. 3.ª Las palabras mismas de Jesús antes de la subida son diferentes en ambos relatos. 4.ª Ni se pronuncian en un mismo punto, sino que, mientras en el evangelio se suponen dichas dentro de Jerusalén, en los Hechos, en cambio, camino del Olivete o sobre el Olivete mismo. Reconoce francamente Zeller que las tres últimas contradicciones no son muy fuertes; mas la primera le parece irresistible, y tal, que no admite réplica (65).

4 — En 1866 publicaba Ernesto Renan, el ídolo del público heterodoxo francés y europeo desde la aparición, tres años antes, de su *Vida de Jesús*, su primer volumen sobre los Hechos de los Apóstoles (66). Y precisamente la evolución observada en la leyenda de la Ascensión, entre su primera forma del final del tercer evangelio, del año 71-72, según él, y la otra más amplia y detallada del principio de los

---

(65) *Die Apostelgeschichte, ihre Composition und ihr Character*, TB, VIII (1849) 6-8. *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart (1854) 76-79.

(66) E. Renan, *Histoire des Origines du Christianisme*, II, *Les Apôtres*, París, 1866.

Hechos, le hacía fijar la fecha de la composición del segundo relato, como la de todo ese libro, un decenio más tarde, es decir, hacia el año 80, para dar tiempo a la formación y desarrollo de la leyenda. Se nota, en efecto—dice Renan—una singular contradicción entre el último capítulo del evangelio y el primero de los Hechos. Mientras en aquél parece haber tenido lugar la Ascensión el día mismo primero de la Pascua, en éste no, sino después de 40 días. Es claro que esta segunda versión nos presenta una forma más desarrollada de la leyenda, y que se adoptó, sin duda, al sentirse la necesidad de crear espacio para las varias apariciones del Resucitado de que se venía hablando en la comunidad, a la vez que se prestaba a la vida supraterrestre de Jesús un cuadro más completo y lógico. Se siente uno tentado a suponer que la nueva concepción de las cosas no llegó a conocimiento del autor sino durante el intervalo que media entre la redacción de las dos partes de su obra. En todo caso, el hecho de sentirse obligado a añadir algunas nuevas circunstancias a su primer relato, y a desarrollarlo casi a renglón seguido, es algo que no debe pasar desapercibido ([67]).

La formación misma gradual de la leyenda la reconstruye Renan dentro de aquella su manera sutil, a la vez que novelesca, por estos pasos sucesivos de la tradición. Las visiones fueron haciéndose cada día más raras, y se empezó a creer que no se dejaría ver más el Maestro hasta su venida gloriosa sobre las nubes del cielo. Entre tanto, Jerusalén acabó por ser el centro casi exclusivo de la actividad de los Apóstoles, una vez que regresaron de la Galilea, y aun se hablaba de una orden expresa de Jesús prohibiéndoles abandonar la ciudad santa, al menos hasta las grandes manifestaciones que se esperaban. Las imaginaciones se volvieron con mucha fuerza hacia una promesa, que se decía hecha en vida por Jesús, sobre la venida del Espíritu Santo.

Toda la actividad imaginativa, hasta entonces deplegada para crear la leyenda de la Resurrección, se volvía ahora a

---

(67) E. Renan, *Les Apôtres*, pp. XX-XXI.

la creación de una Ascensión corporal de Jesús a los cielos. Parece tuvo lugar una grande aparición suya en Betania o sobre el monte de los Olivos. Algunos atribuían a esta visión las órdenes últimas y la promesa repetida de la venida del Espíritu Santo. Y como no se daban ya más apariciones, acabaron por imaginarse a Jesús en la gloria y sentado a la diestra de su Padre. "Ha subido al cielo", se decía. Esta palabra quedó sonando para los más como una imagen viva o como una inducción [68]. Pero pronto se tradujo para algunos en una escena material. Se hizo que después de la última visión, común a todos los Apóstoles, y en la que les comunicó sus órdenes postreras, Jesús se elevara al cielo [69]. Más tarde se desarrolló la escena y llegó a formar una leyenda completa [70]. Se contaba que en el momento en que le envolvió la nube, aparecieron dos personajes celestes, consolando a los discípulos y certificándoles del retorno del Maestro sobre las nubes del cielo, en manera análoga a la que acababan de contemplar. La imaginación popular había rodeado la muerte de Moisés de parecidas circunstancias [71]. Tal vez se recordó también la ascensión de Elías [72]. Una tradición en Lc. 24, 50, y Act. 1, 12, colocó la escena sobre el monte de los Olivos, cerca de Betania, por ser aquella región de tantos recuerdos para los discípulos. La leyenda les hace entrar llenos de júbilo en la ciudad después de la escena prodigiosa [73].

5 — La teoría del mito, y de un mito engendrado por la actividad creadora del alma popular cristiana, y recogido, o por Lucas en edad más o menos avanzada y desde luego en tiempo posterior a la destrucción de Jerusalén, o más bien por un autor anónimo, el autor del escrito a Teófilo, del siglo II,

---

(68) Ioh. 3, 13; 6, 62; 16, 7; 20, 17; Eph. 4, 10; I Pet. 3, 22. Ni Mateo ni Juan hacen relación de ello, y Pablo excluye hasta su idea, I Cor. 15, 7-8, según Renan.

(69) Mc. 16, 19; Lc. 24, 50-52.

(70) Act. 1, 3-13.

(71) Josefo, *Antiquitates Iudaicae*, IV, 8, 48.

(72) II Reg. 2, 11 ss.

(73) Renan, *Les Apôtres*, pp. 50-55.

con la mira de dar más espacio al período evolutivo de la tradición primera hasta el pleno desarrollo de la leyenda: he ahí la herencia común legada a la posteridad por Strauss, von Zeller y Renan, y que en diversas formas y con ligeras variaciones, desde distintos puntos de vista, se vino repitiendo en la crítica del último tercio del siglo XIX.

C. Th. Keim, el prestigio mayor durante varios años en el estudio de la persona y de la vida de Jesús, dentro del mundo protestante (74), desde que en 1872 publicó los tres volúmenes de su *Historia de Jesús de Nazaret*, discípulo de Baur algún tiempo, y debelador luego igualmente de Strauss y de la escuela de Tubinga, coincide, no obstante, en este punto con sus conclusiones. Las fuentes todas del N. T., excepto el libro de los Hechos, han salvado—dice—la verdad primitiva a pesar de todas sus otras contradicciones y elementos no históricos, y esa verdad es que nada saben de la Ascensión, sino sólo de una simple desaparición final como otra cualquiera. El paso a una Ascensión visible, pero en formas todavía muy recatadas, viene apuntado en el evangelio de Lucas y en el final de Marcos. Allí se narra cómo la tarde de la Resurrección sacó Jesús a sus discípulos hacia Betania, levantó las manos para bendecirlos, y mientras los bendecía, se separó de ellos (75). Y en el final de Marcos se dice cómo después de su plática en una casa de Jerusalén, la misma tarde fué recibido a la diestra de Dios en el cielo. De ahí a una Ascensión corporal y visible de Jesús a través de los espacios celestes, no había más que un paso. Cuando Lucas tomó la pluma para escribir la segunda parte de su obra, la comunidad cristiana había cedido ya a la tentación de formar el cuadro plástico. De Betania, o, más exacto, del monte Olivete—corría ahora entre los fieles—había subido el Señor a los cielos a la vista de sus discípulos, que le miraban atónitos, hasta que una nube se lo arrebató a sus ojos. Entonces habían aparecido dos ángeles, certificándoles de su

---

(74) A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 210.

(75) Keim se declara decididamente contra la autenticidad de la frase καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en Lc. 24, 51

entrada en la gloria y prometiéndoles su retorno en forma parecida sobre las nubes del cielo. El mito quedaba fijado así en la primera página de los Hechos (76).

6 — Espectador durante cuarenta y siete años del desarrollo creciente de la crítica en torno al problema, Carlos von Hase nos dejó su pensamiento último al sustituir en 1876 con su *Historia de Jesús* (77), su *Vida de Jesús*, de 1829, cuatro veces reeditada hasta 1845. Hase había pasado por todas las influencias intermedias, y muy en especial por las de Strauss. Contra la Ascensión visible del relato de los Hechos surgían para él argumentos de razón y argumentos de orden histórico. Los primeros son los mismos de Strauss, arriba apuntados. Viniendo a los segundos, que son los decisivos en una cuestión histórica, el silencio de los cuatro evangelistas es, para Hase, algo decisivo en la materia. En la iglesia del siglo I corren dos concepciones divergentes: según la primera, que es la original y auténtica, el Resucitado desaparece envuelto en la oscuridad y en el misterio. Conforme a la segunda, de época posterior, Jesús ha subido al cielo a vista de sus Apóstoles. Aquélla es la única conservada por nuestros evangelios: sólo en el final de Marcos se ha interpolado la Ascensión como un apéndice extraño al autor, y sobre el texto de Lucas se lee una glosa tardía, si bien muy antigua. El puente a la nueva concepción lo tiende el mismo Lucas al principio de los Hechos. Como sensiblemente devota, debía predominar pronto sobre la primera. Oyese todavía la última protesta de la Iglesia apostólica en el silencio elocuente del evangelio de Juan. Sirven de modelo los raptos de Enoch y de Elías, en el A. T. Y puesto que es posible tuviera su origen la leyenda en las comunidades étnico-cristianas de ambiente greco-romano, cabe pensar en las influencias de las ascensiones legendarias como las de Hércules y Rómulo en el

---

(76) Th. KEIM, *Geschichte Jesu von Nazara*, III, Zürich (1872) 616-621. HARNACK, en su teoría de una leyenda tercera, fijada por Lucas en el relato de los Hechos, se basará en el triple estadio de la tradición, señalado por Keim

(77) *Geschichte Jesu*, Leipzig, 1876.

mundo pagano. Cicerón es quien ha formulado el pensamiento: "Es costumbre general entre los hombres elevar hasta el cielo a los bienhechores de su propia raza, así a un Hércules, y así también a un Rómulo." Después del funeral de Augusto, atestiguaba un senador, con juramento, haberle visto subir al cielo.

Por lo demás, la creencia común apostólica suponía a Cristo glorificado ya en el cielo a la diestra de Dios. De ahí brotó la pregunta: Y ¿cómo ha subido allá? Y la respuesta natural fué: Como ha de volver un día, sobre las nubes del cielo. El sentimiento estético, poco satisfecho del final oscuro y vulgar de los evangelios, halló su compensación perfecta en ese término glorioso de la vida terrestre de Jesús ([78]).

V — La crítica textual y la antigua literatura cristiana

Vinieron a aumentar el prestigio de la teoría del mito, triunfante ya en el campo de la teología liberal, los resultados de la crítica textual y los estudios de la antigua literatura cristiana. Hemos oído declararse contra la autenticidad del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en Lc. 24, 51, a Teodoro Keim. Igualmente calificaba esa frase de glosa posterior, aunque ciertamente muy antigua, Carlos von Hase.

1 — Ambos no hacían más que seguir la autoridad, entonces casi inapelable en esas materias, de C. Tischendorf, que en su edición crítica octava mayor del texto griego del N. T. rechazaba, el año 1869, como interpolada, esa frase descriptiva de la Ascensión de Jesús a los cielos ([79]). Westcott-Hort ([80]),

---

(78) K. von HASE, *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, Leipzig (1891) 761-767.

(79) *Novum Testamentum graece ad antiquissimos testes denuo recensuit* Constantinus TISCHENDORF, editio critica octava maior, Lipsiae (1869) 737.

(80) *The New Testament in the original Greek*, Cambridge-London, Vol. I (1890) 186; Vol. II (1896) 73. Para Westcott-Hort, se trata de una "Western-non-interpolation", como ellos calificaban esas interpolaciones no admitidas en la recensión occidental. Por lo demás, la interpretación de este hecho de

B. Weiss y H. von Soden [81], en sus respectivas ediciones del texto griego del N. T., los años 1890, 1900 y 1913, sancionarían el fallo de Tischendorf.

Entretanto, se sacaban las conclusiones de ese hecho, que parecía confirmar plenamente la dificultad tan repetida del silencio unánime de los evangelios respecto del misterio. El mismo Tischendorf las formulaba así en un escrito suyo del año 1873: "En Lc. 24, 51, se lee: *Y sucedió que, mientras los bendecía, se separó de ellos y se fué elevando hacia el cielo.* Consta por testigos antiquísimos del texto, que no son auténticas las últimas palabras: *Y se fué elevando hacia el cielo.* Es el mismo Lucas quien vuelve sobre el misterio en el libro de los Hechos, esta vez con todo lujo de detalles, y con dependencia, ciertamente, si no de un propio testimonio ocular, sí de tradiciones muy antiguas: las de la época apostólica. Pero no es del todo indiferente el que ninguno de los evangelios, ni siquiera el de Marcos, haya registrado el hecho, aunque siempre quede como un postulado de la fe cristiana esa su separación prodigiosa de la tierra" [82].

2 — El juicio de Tischendorf en este punto se ha ido imponiendo desde entonces, si no en todos, sí en la mayor parte de los editores críticos del N. T.

Han venido a dar nuevos visos de probabilidad a la omisión de esa frase descriptiva de la Ascensión en Lc. 24, 51, los últimos estudios de la crítica sobre el texto primitivo del

---

la crítica textual recibe en estos autores anglicanos una interpretación muy distinta de la del protestante alemán Tischendorf: la Ascensión no tiene cabida, según ellos, en el cuadro propio que se han propuesto los evangelistas, y se ve por sus textos genuinos; su verdadero puesto era al principio de los Hechos, como preparación para el día de Pentecostés, y como comienzo, por lo mismo, de la historia de la Iglesia. Cf. *Notes on select Readings. Luke*. XXIV, 51, p. 73.

(81) B. WEISS, *Die vier Evangelien im berichtigten Text*, Leipzig (1900-1905) 454. Y un año antes, el mismo, en *Textkritik der vier Evangelien*, TU, Zweite Reihe, IV, Leipzig (1899) 180, lo catalogaba entre las glosas sugeridas por lugares paralelos, como una libre reminiscencia de Act. 1, 10. Igualmente, un decenio después, Hermann von SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments, Text und Apparat*, Göttingen (1913) 389.

(82) TISCHENDORF, *Haben wir den echten Schrifttext der Evangelisten und Apostel?* Leipzig (1873) 21

relato de los Hechos. Ya en 1907 llamó la atención Kirsopp Lake sobre la supresión de ἀνελήμφθη en algunas buenas autoridades latinas de la antigua africana ([83]).

Pero el que recientemente ha hecho una tesis de esa supresión en la recensión occidental, calificando de interpolada la alusión al relato de la Ascensión en el final del evangelio, ha sido J. H. Ropes en su edición crítica del texto de los Hechos. Ese primer miembro del proemio estaba redactado, según él, así, en el texto primitivo de Lucas: "El primer tratado lo hice, oh Teófilo, acerca de todo lo que hizo y enseñó Jesús en el día en que escogió a los Apóstoles por el Espíritu Santo." Para quien aceptó el punto de vista de que en Lc. 24, 51, nos hallamos ante una interpolación de las palabras καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, suprimidas en el códice Sinaítico, en el de Beza, así como en la antigua latina, puede parecer muy probable—dice Ropes—que en el texto oriental de Act. 1, 2, nos hallamos ante otra interpolación semejante, debida al inocente deseo en el redactor antiguo de introducir una nueva alusión a la Ascensión de Jesús. Y esta interpolación proviene aquí de la misma mano que introdujo aquella otra en Lc. 24, 51. Así lograba a la vez confirmarla con esta nueva alusión al misterio ([84]).

Al juzgar en 1927 el volumen de Ropes, hizo suya la idea F. C. Burkitt, y no contento con atribuir la interpolación a la misma mano del redactor posterior de Lc. 24, 51, creyó poder avanzar la conjetura de haberse verificado aquélla en el momento mismo de separar entre sí, por fines prácticos, dentro de la Iglesia, las dos partes de la obra de S. Lucas, pasando la primera a la serie de los evangelios, y constituyendo la segunda la historia de los Orígenes del Cristianismo ([85]).

---

(83) K. LAKE, *The historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, New York (1907) 112.

(84) J. H. ROPES, *The Text of Acts*, BC, III, London (1926) 2. Véase su estudio en nota especial, *Detached Note on 1, 2*, pp. 256-261.

(85) F. C. BURKITT, en JTS, XXVIII (1927) 198. Parece adoptar la misma posición en *Encyclopædia Britannica*[14], II, 521.

3 — Kirsopp Lake, quien, como hemos dicho, había mostrado ya sus preferencias por la supresión de ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, acaba de volver sobre el tema en una amplia nota, consagrada al proemio de los Hechos en el V° volumen de *Los Orígenes del Cristianismo* (86). Disiente, por una parte, de la reconstrucción hecha por Ropes, pero coincide, por otra, en el punto fundamental de la omisión de ἀνελήμφθη, que cree interpolado en el texto oriental, como de καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον, que considera una paráfrasis explicativa del ἐντειλάμενος en la recensión occidental. Y partiendo de esa doble base, reconstruye el texto primitivo como sigue:

Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας, ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις, διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, (οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ καὶ συναυλιζόμενος αὐτοῖς), παρήγγειλεν ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, κτλ (87).

Esta le parece a Lake la forma más primitiva y que explica todas las demás (88). De ese modo, el proemio-transición se extendería hasta el versículo quinto. Pero, dada su oscuridad, surgieron dos interpretaciones o correcciones del texto. 1) La de los autores de la recensión oriental o neutra, como la llama Lake, que bajo la influencia del texto correspondiente de Lc. 24, 51, o porque interpretaron tal vez, lo que parece más probable, διέστη en el sentido de ἀνεφέρετο, interpolaron

---

(86) *Additional Notes to the Commentary*, BC, V, London (1933) 1-4.

(87) *Ob. cit.*, pp. 2-3. Ha reconstruído igualmente el texto en la versión inglesa: "The first book, Theophilus, I wrote about everything which Jesus did and taught from the beginning, until the day when de instructed the Apostles (whom he had been inspired to choose, to whom too he presented himself alive after his passion by many proofs, being visible to them for forty days, and speaking of the Kingdon of God, and lodging with them), and commanded them not to stay away from Jerusalem but to await the promise of the Father", BC, IV, *English Translation and Commentary*, London (1933) 2-6.

(88) "It is hard to think that it can be the finally revised text of any Greek writer, but on objective ground it seems to me to be the earliest form, which explains the others", BC, V, p. 3.

ἀνελήμφθη en Act. 1, 2. Parece que su intención fué terminar la descripción del primer libro con el versículo segundo, evitando así la dificultad de que no contiene aquél nada sobre los 40 días, si bien cabe considerar ese proemio-transición como extendiéndose hasta el versículo quinto. — 2) El texto occidental, en cambio, en su forma africana, quiso poner en claro que el resumen se extendía hasta el versículo quinto, pero comprendiendo sólo el fin del primer libro, y por eso introducía un *quomodo* (= ὥς?) delante de *conversatus est* (= συναλιζόμενος). Pero también esto aumentaba la oscuridad de la construcción mediante la supresión del relativo οὕς, y la amplificación de ἐντειλάμενος por el *praecepit praedicare evangelium*, y la sustitución de ἄχρι por *in die quo*. Así interpretaba ese redactor ἐντειλάμενος ἐξελέξατο como una alusión a Lc. 24, 47-48. Y el punto de vista sería tolerable, de significar ἐποιησάμην = *he terminado* ([89]).

4 — Aunque por otro camino, muy opuesto a Ropes, Alberto Clark llega a la misma reconstrucción del texto primitivo en su reciente edición crítica del libro de los Hechos ([90]). Defensor ardiente de una tesis que, entendida al menos en toda su extensión, ha de encontrar no pocas ni leves dificultades en su camino, sostiene el Profesor de Oxford la superioridad del texto occidental, representado por el códice de Beza y sus aliados, sobre el texto oriental, representado por los grandes códices unciales B ℵ A C E y otros. Y ateniéndose en este caso al modelo de S. Agustín en su tratado *Contra Felicem Manichaeum*, I, 4, reconstruye Clark nuestro texto:

> ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τοὺς ἀποστόλους ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου
> καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον ([91]).

Y trata de apoyar en nota especial esa su lectura ([92]).

---

(89) K. LAKE, *The Preface to Acts and the Composition of Acts*, BC, V, p. 3.
(90) A. CLARK, *The Acts of the Apostles*. Oxford. 1933.
(91) CLARK, *ob. cit.*, p. 2.
(92) CLARK, *ob. cit.*, pp. 336-337.

Como ha observado J. M. Creed, va ganando terreno la opinión de que el texto de los manuscritos griegos se halla corrompido en los primeros versículos del libro de los Hechos, y de que su reconstrucción aproximada hacia un estado de texto más primitivo se ha de hacer a base de las antiguas versiones, y en especial de la antigua latina [93].

5 — Por fin, el profesor holandés y secretario del Bezan Club, Dirk Plooij, en un estudio del año 1929 sobre *La Ascensión en la tradición del texto occidental*, sorprendía nuevas inquietudes en las variantes de ambos textos, occidental y oriental, al versículo de Act. 1, 9, haciendo gravitar sobre la conciencia del redactor romano la resistencia natural a admitir la Ascensión corporal de Jesús [94].

Apoyado, efectivamente, en la lectura del códice de Beza y en la que supone la versión latina del texto africano usado por S. Agustín y S. Cipriano, concluye Plooij que, según la doble omisión, seguramente intencionada en el redactor occidental, del αὐτῶν βλεπόντων y del ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, los discípulos no vieron subir a Jesús, sino que la nube le envolvió antes de separarse de ellos. Todo sugiere aquí preocupaciones de orden dogmático, dice; la Ascensión estaba bien, y hasta podía pasar para nuestro redactor; pero una Ascensión corporal y visible era demasiada Ascensión para él. Así se explica la línea constante, que desarrolla la recensión occidental en sus omisiones:

En Lc. 24, 51, omite el καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.
En Act. 1, 2, omite correspondientemente el ἀνελήμφθη.
En Act. 1, 9, omite el αὐτῶν βλεπόντων.
Aug. Cypr., hasta el ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

La Iglesia, continúa Plooij, ha sostenido la Ascensión corporal de Jesús. No sabemos cómo leía Marción el texto de

(93) J. M. Creed, *The Text and Interpretation of Acts I, 1-2*, JTS. XXXV (1934) 176.

(94) D. Plooij, *The Ascension in the Western Textual Tradition*. MKAW. Deel 67. Serie A. N.º 2 (1929) 1-58.

Lc. 24, 51; su discípulo Apeles decía haber entregado Jesús a la tierra, después de la Resurrección, su sustancia corpórea, y haber tornado como espíritu al cielo. El revisor occidental no quiso decir cómo subió allá, ni si los Apóstoles le vieron subir en cuerpo a la gloria: antes de alejarse de ellos, estaba ya envuelto en la nube.

6 — Adolfo Harnack, por su parte, enjuiciaba en 1878 el problema desde el punto de vista del historiador especialista en la antigua literatura cristiana, al hacer el estudio del Símbolo antiguo de la Iglesia Romana en su edición de los Padres Apostólicos (95). La Ascensión, decía, no viene mencionada en I Cor. 15, 3-4, ni en Clemente Romano, ni en Ignacio, ni en Hermes, ni en Policarpo; aunque sí en la *Epistula Barnabae*, XV, 9. Ni debió de constar expresamente en las fórmulas antiguas, porque: 1) falta en los evangelios; Mc. 16, 19: ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετά τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν, y Lc. 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, son interpolaciones posteriores. 2) Los escritores anteriores a S. Justino unen frecuentísimamente la sesión de Jesús a la diestra de Dios con su Resurrección, véase, por ejemplo, Act. 2, 32-33; Eph. 1-20. 3) En el siglo II viene expresada la Ascensión con varios y diferentes términos, mientras la Resurrección se expresa siempre con la fórmula ya fijada ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν del Símbolo. 4) Lo incierto y fluctuante de la predicación primera en este punto, se desprende del hecho mismo de que unos, como Lc. 24, 51, y *Barnabas*, XV, 9, suponen que Cristo subió al cielo el domingo mismo de la Resurrección, y otros en cambio creen que volvió al Padre después de 18 meses, opinión que condivide con los Valentinianos (*Iren.* I, 3, 2) y con los Ofitas (*Iren.* I, 30, 14) el autor de la *Ascensión de Isaías*. La Ascensión de Jesús viene narrada por primera vez, y por cierto a los 40 días de la Resurrección, en Act. 1, 2-13. La contenía ya, sin duda,

(95) GEBHARDT-HARNACK, *Patrum Apostolicorum opera²*, I, 3. Lipsiae (1878) 138-139.

el Símbolo de S. Justino. Las fórmulas más antiguas parecen ser aquellas litúrgicas del *descensus* y del *ascensus* en Rom. 10, 6-7; Eph. 4, 9-10; I Pet. 3, 19-22.

Casi veinte años después, en 1897, volvió sobre el tema el Profesor de Berlín en su apéndice a la tercera edición de la "Biblioteca de los Símbolos" de Hahn, donde recogía los materiales de la literatura cristiana de los dos primeros siglos para la historia y explicación del Antiguo Símbolo Romano (96).

Repite las mismas ideas de 1878 y casi con las mismas palabras, añadiendo alguno que otro detalle más, como el de la tradición de los 12 años de comunicaciones del Resucitado con sus discípulos en los libros gnósticos del siglo III, detalle que se le había escapado en la redacción primera de ese estudio (97).

Había mediado mientras tanto entre los teólogos protestantes aquella grave contienda y duelo sobre el Símbolo Apostólico de la Fe, que motivó precisamente la publicación de otro estudio del mismo Harnack, en 1892, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Respecto de la Ascensión no decía nada que no quedase ya dicho el año 1878; repetía los mismos argumentos de entonces, con la única diferencia de que ahora volcaba sus ideas disolventes sobre el gran público, en defensa de sus posiciones primeras. La conclusión que se desprendía de una tradición, según él, incierta y fluctuante, era la de que la predicación más antigua presentó con diferentes términos una misma y única realidad, y que su diferenciación en tres como realidades distintas, mediante la triple fórmula: *resucitó al tercer día — subió a los cielos — está sentado a la diestra del Padre*, era obra de época posterior, y por lo mismo sospechosa. La única realidad a la que respondían, era la

(96) HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*, HAHN, *Bibliothek der Symbole*³, Breslau (1897) 382-384.

(97) Los 12 años de la tradición gnóstica vienen reducidos a 10, repetidas veces, en ese pasaje de HARNACK, suponemos que por error de imprenta, *ibid.* p. 382.

Resurrección de Jesucristo, identificada con su exaltación al señorío universal en el cielo y en la tierra ([98]).

VI — La Resurrección y la Ascensión, dos aspectos de una misma realidad

Esta idea última de Harnack, formulada con fuerza como de conclusión impuesta por el examen de las fuentes mismas históricas y literarias de la Ascensión en el N. T. y en la antigua literatura cristiana, tuvo grande acogida en la crítica de fines del siglo XIX, pasando, en círculos muy amplios, de la teología protestante, liberal y conservadora, a la categoría de las grandes conclusiones consagradas por la ciencia: la Resurrección y la Ascensión son una misma y única realidad, o, si se quiere, dos aspectos de la misma.

1 — La fe ha querido hacer de la Ascensión de Jesús, dice Bernardo Weiss, un acto distinto y un milagro diferenciado de la Resurrección, y la crítica negativa ha alzado su voz de protesta con libertad extraña. Es perfectamente vano invocar en defensa de una Ascensión, distinta de la Resurrección, la predicación primera apostólica, que aun allí donde parece hablar de una Ascensión (I Pet. 3, 22; Eph. 4, 8-10), piensa siempre en la exaltación celeste de Jesús, identificada con su Resurrección gloriosa y coincidente con ella ([99]).

La concepción de una Ascensión corporal y visible a los 40 días, ha sido el resultado de la otra concepción, dominante en los evangelios, de un Cristo resucitado con cuerpo celeste, dotado de carne y huesos (Lc. 24, 39) y que come todavía

---

(98) *Das Apostolische Glaubensbekenntnis,* Berlin (1892) 25-26. El desafío lanzado a los teólogos de la Iglesia anglicana por Mrs. Humphry WARD, el traductor inglés del opúsculo de Harnack, en las columnas del *Nineteenth Century,* July, 1893: *The Apostles' Creed,* by Professor Harnack, provocó el sobrio y bello estudio de SWETE, *The Apostles' Creed,* Cambridge, 1894, donde, en el capítulo VI, pp. 64-72, responde a los ataques de Harnack contra la Ascensión, desde el punto de vista de la antigua literatura cristiana.

(99) B. WEISS, *Das Leben Jesu,* II, Stuttgart-Berlin (1902) 578-579. La primera edición apareció en 1882.

con sus discípulos (Lc. 24, 42-43). La consecuencia necesaria fué la diferenciación cada vez más acentuada de ese período de las aspiraciones, hasta separarla de aquél en el que, sentado ya a la diestra de Dios, aparece en la gloria, sin llevar más sobre sí este cuerpo de tierra. Ni Pedro ni Pablo hacen semejante distinción, como queda dicho; y en la misma fuente, manejada por Lc. 24, 26, el paso a la glorificación se sigue inmediatamente a la pasión y a la muerte, y en Mt. 28, 17-18, Jesús se aparece a los Apóstoles, exaltado ya a la gloria y al señorío universal.

En cambio, en Act. 1, 3, se cuenta ya por días el tiempo de las apariciones, y de la despedida final se hace una Ascensión corporal y visible, velada con el misterio de la nube que le envuelve; mientras que en Lc. 24, 51, su última aparición no sugiere nada de especial. Finalmente, Mc. 16, 19, es una fórmula dogmática, y no un relato histórico, como lo demuestra el detalle de Jesús "sentado a la diestra de Dios", que allí se añade (100).

2 — Y que esa era la idea primitiva cristiana, continúa Beyschlag, lo prueban, además del silencio de los evangelistas sobre una Ascensión distinta de la Resurrección: 1) Lc. 24, 26, donde el Resucitado dice a los discípulos de Emaús: "¿No era preciso que todo esto lo sufriera el Cristo, y así entrara en su gloria?", afirmando claramente con ello que la Resurrección y la Ascensión o *entrada de Jesús en su gloria*, eran una misma cosa. 2) Ioh. 20, 17, donde el presente ἀναβαίνω no puede referirse a una Ascensión dentro del término de 40 días, sino que necesariamente debe indicar un suceso presente, o al menos, el proceso ya incoado, si no concluído (οὔπω ἀναβέβηκα), y que no puede ser otro que el de su glorificación o exaltación a la vida supraterrestre. 3) *Barnabas*, XV, 9, confirma esa misma identidad con un testimonio primitivo de la época apostólica, haciéndonos ver, junto a la tradición de Act. 1, 3, otra que ponía la Ascensión junto con

---

(100) B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, Stuttgart (1903) 574.

la Resurrección en un mismo domingo, identificándola con ella, y que reflejaba así la identidad originaria de ambos misterios. No que Act. 1, 3-13, fuera todo él precisamente un mito, sino que los recuerdos de la última desaparición hicieron de ella, en el alma de los discípulos, un símbolo visible de su exaltación invisible; y el nuevo molde de la visión de Daniel, 7, 13, en el que recibió su forma el relato de los Hechos, revela su transformación legendaria (101).

3 — A estos argumentos de Beyschlag añade H. Rieker otros nuevos. En la predicación apostólica más antigua, en cuanto se deja entender por los evangelios y los Hechos, se pone la exaltación de Jesús como una consecuencia inmediata de su Resurrección, Act. 2, 32: "A este Jesús lo resucitó Dios, y de ello somos testigos todos nosotros. Ahora, pues, que ha sido elevado por la diestra de Dios y que ha recibido del Padre las promesas del Espíritu Santo, ha derramado este Espíritu que veis y escucháis." La misma concepción domina en las Cartas de Pablo: si en I Cor. 15, 5-9, enumera las varias apariciones del Resucitado hasta la suya propia dentro de una misma serie, es que concibe a Cristo elevado a la gloria celeste mediante la Resurrección. Y si en Col. 3, 1, del hecho de haber resucitado los fieles con Cristo mediante el bautismo, deduce que deben buscar en adelante las cosas del cielo, donde está sentado Cristo a la diestra de Dios, es porque presupone que la Resurrección lleva consigo esencialmente su entronización a la diestra del Padre.

Pero ¿qué decir de las tradiciones de Lc. 24, 50-53, y Act. 1, 3-12? Las dificultades se resuelven todas, si admitimos que la Resurrección y la Ascensión fueron originariamente una misma cosa en la mente de la comunidad primera, y que de las apariciones siguientes a la Resurrección-Ascensión surgió la diferenciación dicha. Poco a poco, en efecto, vino a considerarse ese período de las apariciones del Cristo ya exaltado como una continuación de su actividad terrestre,

---

(101) W. Beyschlag, *Das Leben Jesu*[4], I, Halle (1902) 479-480. La primera edición es de 1885-1886.

y el término de ellas como el principio de su nueva actividad supraterrestre, de quien ha subido ya al cielo. Vino con eso la diferenciación, y comenzó a llamarse su Ascensión a aquella su desaparición última, después de la cual Jesús no volvió a aparecer más sobre la tierra. Esos dos estadios últimos evolutivos están fijados en Lc. 24, 50-53 = desaparición última, y en Act. 1, 3-12 = Ascensión. Por lo mismo, no existen ahí contradicciones, ni pueden existir, siendo el desarrollo real y viviente de la tradición en dos diversos estadios ([102]).

4 — Una nueva explicación, no desprovista de ingenio, y un nuevo argumento en defensa de la misma tesis trae Teodoro Korff. Las palabras del Resucitado sobre el monte de Galilea, Mt. 28, 18: "Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra", afirman con toda evidencia esa identidad de la Resurrección con la exaltación celeste de Jesús. Cree, en cambio, que Ioh. 20, 17, presenta más bien una dificultad, aunque no insuperable, a su afirmación; y ella es la que le da pie para desarrollar todo su pensamiento de tonos conciliadores sobre la materia. Jesús resucitado, y exaltado ya, por lo mismo, a la gloria celeste, pudo bien decir a la Magdalena, Ioh. 20, 17: "Aún no he subido a mi Padre." Porque su Ascensión o subida al Padre se verificó en tres estadios diferentes: el primero fué aquel en el que entregó su alma en las manos del Padre, Lc. 23, 46; el segundo y principal fué el de la exaltación de toda su persona, mediante la Resurrección, a la gloria y a la plenitud de su mediación celeste; y el tercero, finalmente, el de su entrada en la actualidad integral de la misión y revelación del Espíritu. Por no haber llegado aún al último estadio, pudo Jesús decir la mañana de la Resurrección a la Magdalena: "Aún no he subido a mi Padre"; continuando luego: "Pero ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios."

(102) H. Rieker, *Das chronologische Verhältnis von Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Theologische Studien aus Wittemberg*, VII (1886) 305-315.

Todas las otras explicaciones que parten de una Ascensión a los 40 días, están en pugna con la concepción de Pablo (Rom. 8, 34; Eph. 1, 20; I Cor. 15, 38), así como con la de Pedro (I Pet. 1, 3-4, 11; 3, 21-22) y hasta con la de los mismos evangelistas (Lc. 24, 26, y Mt. 28, 18). Por lo mismo, cae por su base la credibilidad histórica del relato de Act. 1, 3-12 ([103]).

5 — Más breve y conciso, el profesor de la Facultad de Teología protestante de la Universidad de París, Edmundo Stapfer, se movía a fines del siglo en igual terreno. No existe para Pablo una continuación de la vida terrestre de Jesús, interrumpida por 36 horas, y luego renovada, para acabarse, por fin, a los 40 días. No; la vida terrestre de Cristo se ha acabado para el Apóstol sobre la cruz; y al tercer día ha comenzado una segunda vida, la vida de Cristo glorificado, de Cristo exaltado, que no ha de interrumpirse ni modificarse nunca, porque es eterna. Por lo mismo, desconoce absolutamente una Ascensión que ponga término a las apariciones después de 40 días, por haber vuelto Jesús, materialmente hablando, al cielo. ¡Qué distinta es la fe de Pablo! Esa fe que es la forma primera, la auténtica y la más antigua: la de la creencia en la Resurrección de Jesús, a la vez su glorificación y exaltación celeste ([104]).

6 — A principio del siglo, y dentro del mismo año 1903, refuerzan esa interpretación de la tradición primitiva E. von Dobschütz y P. W. Schmiedel. Al determinar las seis apariciones apuntadas por Pablo en I Cor. 15, 5-9, lo hacemos bajo la impresión, observa el primero, de que las apariciones del Resucitado tuvieron su término solemne en la Ascensión después de 40 días. Esa idea la ha introducido en la corriente de las ideas propias de la Iglesia Act. 1, 3, y la fiesta de la

(103) Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, Halle (1897) 75-83.
(104) E. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*², Paris (1898) 263-264.

Ascensión, sancionada desde el siglo IV, la ha robustecido de manera que pudiera pasar por indestructible. Y, no obstante, esa noticia de los Hechos es una noticia perfectamente aislada: los evangelios no saben nada del espacio de los 40 días, ni Pablo ni el autor de la Carta a los Hebreos, ni el mismo libro de los Hechos 2, 32-33. También una antigua tradición en *Barnabas* XV, 9, pone el mismo día de la Resurrección la Ascensión. En el *Evangelio de Pedro* la Resurrección y la Ascensión coinciden. Pero sobre todo debe tenerse en cuenta I Cor. 15, 5-8, donde la fórmula ὤφθη = *fué visto*, del Apóstol, corre, dentro de una serie no interrumpida, desde la aparición a Pedro hasta la revelación de Damasco. Debemos despojarnos de la idea de que medió ahí un corte, como si hubieran tenido las apariciones del Resucitado un final claro mediante el paso a una nueva forma de existencia celeste, a la que hubiera correspondido también luego una nueva forma de Cristofanías en Pablo (105).

7 — Mayor influjo y resonancia tuvo el artículo de P. W. Schmiedel sobre las narraciones de la Resurrección y de la Ascensión en las columnas de la Enciclopedia Bíblica de Cheyne; en él recogió su autor cuanto hasta entonces se había dicho de más importante contra la historicidad del hecho, y avanzó algunas ideas, que luego han hecho fortuna (106). La Resurrección y la Ascensión son un mismo y único acto: Jesús fué recibido en el cielo desde el sepulcro o desde el limbo, que es otra expresión de su muerte y de su sepultura.

Cierto que es difícil aducir una prueba directa de ello, aparte del *Evangelio de Pedro*, 35-44; la prueba nos la da el silencio de los escritores del N. T. Particularmente en I Cor. 15, 4-8, debiera haberse hecho mención expresa, ya que, según Lucas, las apariciones a Pedro y a los Apóstoles tuvieron lugar antes de la Ascensión, y después, en cambio,

---

(105) E. von DOBSCHÜTZ, *Ostern und Pfingsten*, Leipzig (1903) 31-32.

(106) Así recogió veinte años después la idea de la Ascensión desde la Cruz, fundada en el *Evangelio de Pedro*, 19, haciéndola tema de un especial estudio, G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, Festgabe für Adolf Deissmann*, Tübingen, 1927.

aquella otra a Pablo. También Rom. 8, 34, y Eph. 1, 20, colocan la entronización a la diestra de Dios inmediatamente después de la muerte de Jesús, lo mismo que en el *Evangelio de Pedro*, 19, donde después de la última palabra: "Poder mío, poder, me has abandonado", se añade: καὶ εἰπὼν ἀνελήμφθη, expresión que difícilmente puede interpretarse, si no es de la Ascensión, como en Act. 1, 11, y Mc. 16, 19, y en Orígenes, *Comentario a Mateo:* "Statim ut clamavit ad Patrem, receptus est." Y en Eph. 4, 9. 10, se contrapone al *descensus* (καταβῆναι) a las partes inferiores de la tierra, el *ascensus* (ἀναβῆναι) que lo eleva por encima de todos los cielos. Asimismo, el ἀναγαγών de Heb. 13, 20, significa una traslación directa de entre los muertos al cielo, si hemos de entender al menos por el ἐν αἵματι, conforme a Heb. 4, 14; 16, 20; 8, 2; 9, 12, la sangre que debe ofrecer Jesús en el santuario celeste. Aun I Pet. 3, 19-22, y Act. 2, 32-35, y Apoc. 1, 18, admiten ese mismo sentido sin violencia. Así como el προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν de Mc. 16, 7 — Mt. 28, 7, quiere decir, no que el Señor haya de hacer ese camino a pie desde el sepulcro hasta la Galilea, sino que allí los espera para manifestárseles, y eso bien puede haberlo hecho desde el cielo. Para Mateo esta interpretación viene sugerida por la ausencia de todo relato de la Ascensión al final del evangelio: tiene que haber pensado que iba inseparablemente unida a la Resurrección. Lo dice a las claras Mt. 28, 18, donde Jesús afirma haber recibido ya todo poder en el cielo y en la tierra. Nada positivo podemos asegurar en este punto respecto de Marcos, aunque no existe probabilidad alguna de que el final perdido de su evangelio difiriera en esto del de Mateo.

Tampoco damos con mención alguna de la Ascensión en Clemente Romano, en Hermas, en Policarpo, en Ignacio, ni en la Didaché. Justino, Ireneo y Tertuliano siguen mirando la Resurrección y la Ascensión como dos partes de un mismo hecho. También la *Apología de Arístides*, XV, dice de manera parecida que después de tres días resucitó Jesús y fué acogido en el cielo.

Esta es, según Schmiedel, la concepción primitiva: la Ascensión coincidente con la Resurrección. Y las apariciones se

suceden después de esa su elevación al cielo. La concepción luego generalizada y consagrada con la fiesta anual eclesiástica de una Ascensión visible a los 40 días, se funda sólo en Act. 1, 3-12, es decir, en una información que no llegó hasta bien tarde a conocimiento del compilador del libro de los Hechos. Debió de influir en la formación del nuevo relato la idea de una mayor instrucción, necesaria en los Discípulos; como influye más tarde en la tradición gnóstica de los 18 meses en los Valentinianos y Ofitas y en el texto etiópico de la *Ascensión de Isaías*, y hasta en la otra también gnóstica de los 11 años, en el autor de la *Pistis Sophia* [107]. La tradición auténtica y en su forma más pura sería, según Schmiedel, la de S. Pablo [108].

8 — Son tres las concepciones que dominan sobre la Ascensión en las páginas del N. T., según Arnoldo Meyer: la primera, I Cor. 15, 20-25; Col. 3, 1; Rom. 8, 34, junta la Ascensión con la Resurrección de Jesús y la identifica con ella; la segunda, Lc. 24, 50-53; Mc. 16, 19-20, intermedia entre las otras dos, sólo sabe de una simple desaparición del Resucitado después de breves horas de permanencia sobre la tierra, suficientes para anunciar a los suyos su Resurrección y convencerlos de ella; y, finalmente, la tercera, de una Ascensión solemne a los 40 días, de gran estilo y formas perfectamente plásticas. Para los primeros fieles, el Reino de Dios sobre la tierra había alboreado con la Resurrección y el consiguiente período de las apariciones; y aunque no siempre le vieran, estaban persuadidos de que, aun permaneciendo invisible, continuaba siempre en medio de ellos hasta el fin de los siglos. La segunda etapa definitiva vendría con la vida eterna, el otro mundo, según los más, a los mil años. Sólo

---

(107) Propiamente son 12 los años en la *Pistis Sophia*, como es claro por las primeras palabras del primer libro del apócrifo, y lo hizo notar ya contra esa inexactitud de algunos autores C. SCHMIDT, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache*, TU, VIII, Leipzig (1892) 439.

(108) P. W. SCHMIEDEL, *Resurrection- and Ascension-Narratives*, EB, IV (1903) 4059-4061 Véase también la col. 4047 sobre el texto del *Evangelio de Pedro*, 19.

cuando las apariciones se fueron haciendo más raras, surgió en las almas la pregunta angustiosa de dónde paraba el Señor.

La solución consoladora la ofreció el Salmo 110. Las palabras de Jahvé al Rey de Israel: "Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies", se aplicaron a Jesús, diciendo que había subido a sentarse a la diestra de Dios en el cielo, y que de allí volvería sobre las nubes como el hijo del hombre descrito por Daniel 7, 13. Los colores se tomaron de esta visión apocalíptica sobre la venida del Mesías. Los ángeles dicen: Como ha tenido lugar la Ascensión tendrá lugar también la Parusía. Se han invertido las imágenes, construyendo la Ascensión conforme al modelo preexistente de la Parusía. Así surgió la fe de la Ascensión corporal y visible de Jesús a los cielos. No había duda: de las tres concepciones apuntadas, sólo la primera de Pablo era la auténtica, la verdadera (109).

9 — La Ascensión está representada, según Holtzmann-Jülicher-Bauer, en Lc. 24, 51; Act. 1, 9-11; Mc. 16, 19. Tal vez se presupone en I Pet. 3, 22; Ioh. 3, 13; 6, 62; 20, 17. En todo el resto del N. T. domina todavía la concepción más antigua, que la hace coincidir con la Resurrección, o al menos la coloca en el mismo día. Sólo que si se consideraba la vida del Resucitado como un estado intermedio entre la existencia terrestre y celeste de Jesús, era necesario un final brillante que le elevara sobre las nubes del cielo, sobre las que había de bajar en su segunda venida. La idea de la Ascensión es sólo un duplicado pintoresco de la idea de la Resurrección; ambas ideas cantan la exaltación de quien se había abajado a las humillaciones de la vida del hombre, a la gloria inmortal de Dios (110).

Entre los críticos, ése es desde entonces acá un postulado indiscutible: Pascua y Ascensión son una misma cosa en

---

(109) A. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen (1905) 53-59.

(110) Holtzmann-Jülicher-Bauer, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*², I, Tübingen (1911) 487-488.

su origen ([111]). Pablo no sabe una palabra de la idea diferenciada. Más, desde su punto de vista, es particularmente imposible, puesto que Jesús Resucitado es ya el Jesús exaltado y celeste ([112]).

La Resurrección se ha desdoblado luego con un doble milagro en dos realidades distintas: la de la Resurrección y la de la subida definitiva a los cielos. Pero Pablo no ha oído nada de eso en la tradición primera: para él, la Resurrección y la Ascensión son una misma cosa ([113]).

VII — La interpolación sobre el texto primitivo de los Hechos

Al comenzar del siglo quedaba la teoría del mito, asentada por Strauss y defendida después universalmente por la teología liberal alemana, como el punto de partida único posible en los caminos de la crítica. Y de él partieron, en efecto, y casi a la vez, cuatro nuevas tendencias o teorías: la de la interpolación, la de una tradición tercera en la pluma de S. Lucas, la de las religiones comparadas y la de la formación histórica de la tradición según los modernos cultivadores de la *formgeschichtliche* y de la *traditionsgeschichtliche Methode*. Nos interesa especialmente formar este cuadro, para dar a conocer el problema en sus últimas y más recientes modalidades.

1 — Un nuevo elemento había aportado en el último decenio del siglo XIX la crítica literaria, aplicada al estudio de las fuentes en el relato de Act. 1, 1-13. Fué Martín Sorof el primero que delató en 1890 la irregularidad literaria del principio del libro de los Hechos, con un primer miembro de corte perfectamente clásico y muy en uso dentro de los

(111) Fr. Niebergall, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen (1909) 188.
(112) Bultmann, *Urgemeinde*, RGG (1913) 1517.
(113) J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen (1917) 61.

métodos literarios helenísticos de la época: Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε κ. τ. λ.; pero al que le falta de manera extraña el segundo miembro correspondiente: τὸν δὲ δεύτερον, ο νυνὶ δὲ κ. τ. λ., en el que se enunciara el tema de esta segunda parte dedicada a la historia de los Apóstoles.

En esa anomalía literaria del proemio creía sorprender Sorof la mano del redactor posterior con la prueba incontrovertible de su tesis, a saber: que el texto actual del libro de los Hechos difiere en mucho, sustancialmente, del texto de la obra primitiva de Lucas. ¿Por qué se ha suprimido el segundo miembro del proemio, con el contenido de esa segunda parte de la obra histórica? La razón es clara: no encajaba ya dentro de la nueva redacción dada al escrito primitivo: debió de ser Timoteo el que cortó el período clásico del proemio, intercalándonos luego un nuevo relato de la Ascensión, inaudito y en contradicción abierta con el primero. Baste notar los 40 días, y el monte de los Olivos en vez de Betania, como lugar del misterio. El nuevo relato provenía de fuente judío-cristiana, probablemente de la *Petrus Quelle*, derivada de Pedro y de Felipe ([114]).

2 — Dos años después, en 1891, Federico Spitta ponía dos fuentes (*A* y *B*) en manos de un redactor de fines del siglo I, que las iba sirviendo y retocando a su gusto por todo el libro de los Hechos. La primera (*A*), obra verosímilmente de Lucas, comenzaba con el relato del final del evangelio, Lc. 24, 50-53, seguía luego en las partes narrativas de los viajes apostólicos en forma plural de "nosotros", y terminaba con la primera cautividad de Pablo en Roma. La segunda fuente (*B*), compuesta por un judío-cristiano después de la destrucción de Jerusalén, era un zurcido de fábulas las más ingenuas y de las más absurdas leyendas: empezaba precisamente con el relato de Act. 1, 3-12, y fué el redactor quien, para introducirlo, sacrificó, sin conciencia histórica ni lite-

(114) M. SOROF, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin (1890) 51 ss.

raria, el segundo miembro imprescindible del proemio primitivo ([115]).

3 — También para Alfredo Gercke, que dedicó al tema un importante artículo el año 1894, el prólogo actual de los Hechos está incompleto. Un estilista regular—y al menos ése era el caso tratándose de un médico griego como Lucas, y qúe además nos dió un perfecto modelo de prólogo clásico en el principio de su evangelio—no hubiera podido menos de contraponer al πρῶτος λόγος un δεύτερος λόγος, tal vez así: νῦν δὲ δεύτερόν σοι γράψαι λόγον ἔδοξε μοι περὶ κ. τ. λ. La sospecha de una desaparición involuntaria o de un corte intencionado del segundo miembro con su δέ clásico, correspondiente al μέν igualmente clásico del primero, se impone de manera irresistible. Obsérvese además qué deshilvanadamente se ha enlazado el relato de la Ascensión al fin del primer miembro, mediante una oración de relativo οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα. La mano del interpolador está ahí demasiado manifiesta. El autor de los vv. 1-2 no tenía, ciertamente, la intención de volver a narrar la Ascensión, al afirmar expresamente quedaba narrada al fin de la primera parte de su obra. Sus palabras son terminantes: He referido—dice—la vida y la doctrina de Jesús hasta el día en que comunicó su última voluntad a los Apóstoles y se elevó al cielo. Esa indicación tan clara de la disposición de las materias dentro de la obra histórica, adjudica a la primera parte o al evangelio, y sólo a ella, las apariciones y la Ascensión del Resucitado. La segunda parte debía comprender la historia de la época siguiente a la partida del Señor. La crítica filológica prohibe relacionar el relato de Act. 1, 3-12 con el autor de los dos primeros versículos de Act. 1, 1-2. Fué un interpolador posterior el que metió de contrabando—como él dice—esa narración contraria a la de Lucas y a las indicaciones de S. Pablo. Y al hacerlo así, borró del δεύτερος λόγος primitivo los datos que aportaba Lucas sobre su contenido,

(115) Fr. SPITTA, *Die Apostelgeschichte: ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, Halle (1891) 5-11.

fin y las fuentes históricas en que se apoyaba su trabajo. Respetó, con todo, la dedicatoria a Teófilo y el sumario del πρῶτος λόγος, sin percatarse de que con eso dejaba a la crítica un indicio delator de su obra destructora sobre el texto primitivo. Al fin de su artículo, fijaba Gercke en el año 75 u 80 la fecha de la composición del πρῶτος λόγος o III evangelio, entre el 80 y el 90 la del δεύτερος λόγος o el libro de los Hechos, y la redacción definitiva, obra del interpolador tardío, no la cree anterior al año 100, sino más bien del siglo II, y éste avanzado en varios decenios (116).

4 — Vino en defensa del proemio tan censurado, el año 1895, Adolfo Hilgenfeld en el primero de sus ocho artículos sobre las fuentes escritas del libro de los Hechos. Defendía, contra Sorof y Spitta, que los doce primeros versículos enteros, tales cuales los hallamos, con su proemio y el relato de la Ascensión, salieron de la pluma del autor de la obra primitiva, del *Auctor ad Theophilum*, como él gusta de llamarlo, valiéndose de la fuente *A* = *Acta Petri*. El prólogo no ofrecía anomalía ninguna literaria, que delatase la mano de un redactor posterior (117).

Tres años después, en un nuevo artículo sobre el prólogo de los Hechos, pasaba al campo contrario, admitiendo la supuesta mano que retocó y transformó la obra primitiva del *Auctor ad Theophilum* haciéndola de Πράξεις Παύλου, que eran en su origen, Πράξεις Ἀποστόλων (118). Y declaraba francamente deber dar la razón a Sorof, Spitta y Gercke respecto de la irregularidad literaria del proemio, por ellos denunciada (119). Al cerrar su artículo, hasta trataba Hil-

(116) A. Gercke, *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas*, en *Hermes*, XXIX (1894) 373-392.

(117) A. Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellen untersucht*, ZWT, XXXVIII (1895) 65-115.

(118) A. Hilgenfeld, *Der Eingang der Apostelgeschichte*, ZWT, XLI (1898) 619-625.

(119) "Jetz muss ich den beiden genannten Gelehrten—Sorof und Spitta—zu welchen als dritter Alfred Gercke hinzugekommen ist, darin Recht geben, dass eben, weil *Apg.* 1, 3, nicht fortfährt τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιοῦμαι κτλ., das Vorwort des Auctor ad Theophilum nicht vollständig erhalten sein kann, urteile aber dass unterdrückt ward von dem Bearbeiter, welcher die

genfeld de reconstruir el segundo miembro del prólogo primitivo de Lucas, y creía poder fijarlo aproximadamente en estas fórmulas, calcadas sobre los mismos Hechos y las Cartas de S. Pablo (120).

Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη· τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιοῦμαι περὶ ἐκείνου τοῦ κήρυκος τοῦ εὐαγγελίου (121), ὃν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ὀφθεὶς (122) ἐξελέξατο τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν (123), οὗ καρηκολούθησα ἀπὸ τῆς Ἀντιοχείας (124) τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ, τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν (125), ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν ἐγκαλεῖται τὴν ἀλήθειαν (126).

El primer tratado le hice, oh Teófilo, acerca de todo lo que hizo y enseñó Jesús desde el principio hasta el día en que, después de dar sus instrucciones por el Espíritu Santo a los Apóstoles, que él había escogido, fué recibido en el cielo: y el segundo tratado le hago acerca de aquel pregonero del Evangelio a quien, apareciéndosele desde el cielo, escogió para que llevara su nombre ante las naciones, y a quien acompañé desde Antioquía en la enseñanza, en la manera de vida, en las persecuciones y sufrimientos, para que así conozcas la verdad de las cosas de que se le acusa.

Por fin, en 1899, se confirmaba en las mismas ideas, al publicar el texto griego y latino del libro de los Hechos (127).

Se daba así paso franco a la teoría de la interpolación sobre el texto primitivo de la obra de S. Lucas, que desconocía—se dice—el relato actual de la Ascensión en Act. 1, 3-12. Esa modalidad nueva de la teoría del mito pasó al siglo XX como una conquista definitiva de la crítica literaria y como la última explicación razonable del mito de la Ascensión corporal y visible, formulado en los Hechos. Claro que una interpolación así no era fácil dentro de la primera generación

lucanischen Πράξεις Παύλου zu Πράξεις Ἀποστόλων umgestaltete. *ibid.*, p. 622.

(120) *Ibid.* p. 625.
(121) I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11.
(122) Act. 9, 3-4.
(123) Act. 9, 15.
(124) Act. 11, 28.
(125) II Tim. 3, 10-11.
(126) HILGENFELD, *art. cit.* p. 625.
(127) *Actus Apostolorum graece et latine*, Berolini (1899) 258-259.

cristiana y en vida todavía de los Apóstoles; y por eso la crítica se acogió a una fecha posterior, colocando la obra del interpolador tardío dentro de la segunda, tercera y aun cuarta generación cristiana, en la primera mitad del siglo II.

VIII — La leyenda de una tercera tradición en la pluma de S. Lucas

Entretanto, se había alzado una voz autorizada de protesta, dentro de la misma crítica independiente, contra la supuesta interpolación del mito en la obra primitiva de S. Lucas. Era la de Adolfo Harnack. Más arriba quedan expuestas sus anteriores intervenciones en el problema, como historiador de la antigua literatura cristiana. Se contentó por entonces con fijar los hechos, según él, delatores de la leyenda; pero sin pretender dar su última explicación de los pasos que dió la tradición primitiva, hasta llegar al mito de una Ascensión corporal y visible. Sin que lograran conquistarle los estudios de Sorof, Hingelfeld y Gercke, como dirá él ([128]), para las nuevas corrientes universalmente orientadas hacia la teoría del mito interpolado—Mommsen mismo acababa de inclinarse ante las razones de Gercke ([129])—y después de contrastar su pensamiento con el choque mismo de las ideas contrarias dominantes en torno suyo, formuló por fin, el año 1908, por primera vez su propia teoría, la de la leyenda procedente de una tercera tradición en la pluma de S. Lucas. Aun reconociendo la incorrección literaria del prólogo, un caso de "anacoluthon" después de todo ([130]), Harnack se rebelaba contra la idea del interpolador tardío, por parecerle simplemente arbitraria.

---

(128) *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* TU, XXXIX, Leipzig (1913) 2.

(129) MOMMSEN, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, ZNW. II (1901) 87.

(130) HARNACK, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament:* III. *Die Apostelgeschichte*, Leipzig (1908) 164. *Ist die Rede des Paulus in Athen*, pp. 2-3, n. 2.

1 — Como decía en 1913 hablando de las supuestas interpolaciones del libro de los Hechos en general, después de cuarenta años de estudio sobre el texto en todas direcciones, y después de hacer todos los ensayos posibles de la crítica, había llegado a la convicción cierta de que era simplemente insostenible la hipótesis de las interpolaciones y de una elaboración posterior sobre la otra primitiva. La obra, tal cual se nos presenta, se ha fundido toda de una vez. Y que su autor fuera Lucas, según lo quiere la tradición, no hay dificultad real que lo pueda poner en duda. Y recordando el camino por él mismo recorrido, señalaba a los no pocos disidentes su propia experiencia aleccionadora, que tuvo por fruto de sus no interrumpidos estudios sobre las páginas de S. Lucas la certeza absoluta, irresistible y superior a todas las repugnancias naturales, de la unidad de la obra ([131]).

Conviene distinguir con cuidado, en su propia teoría, dos épocas diversas y profundamente diferenciadas entre sí, conforme a la diferenciación, también profunda, que reciben en 1911 sus ideas respecto del problema paralelo de la fecha de la composición del libro de los Hechos. Porque la ideología de Harnack en este punto, pasó aquellos años por una evolución sobremanera transcendental para el autor y para la crítica.

Efectivamente, el año 1897, en su *Historia de la antigua literatura cristiana*, había fijado aquella fecha entre los años 80-93 ([132]). No cabía adelantarla más, según dejó escrito después resumiendo sus razones de entonces ([133]), porque, entre otras causas, difícilmente se podían explicar las leyendas de las apariciones del Resucitado y la de su Ascensión, en la

---

(131) HARNACK, *Ist die Rede des Paulus in Athen*, pp. 44-46.

(132) *Geschichte der altchristlichen Litteratur. Die Chronologie*, I, Leipzig (1897) 250: "Demgemäss halte ich die Abfassung des Werkes zwischen den JJ. c. 80-93 für sehr wahrscheinlich und sehe nichts, was mit diesem Ansatz in dem Buche stritte, nichts, was sich ihm nicht ungezwungen einordnete." Y en la pág. 718: "c. 78-93 das Evangelium und die Apostelgeschichte".

(133) "In meiner Chronologie... habe ich die Gründe aufgeführt, die dafür sprechen, dass die Apg. nicht vor dem Jahre c. 78 verfasst ist. Sie reduzieren sich auf drei... 3) erklären sich die Legenden über die Erscheinungen des Auferstandenen und über die Himmelfahrt unter der Voraussetzung ihres Ursprungs vor der Zerstörung Jerusalems schwer", *Die Apostelgeschichte*, 217.

hipótesis de su origen antes de la destrucción de Jerusalén.

Nueve años después, al redactar su primer estudio, *Lucas el médico*, sobre el autor de la obra histórica dedicada a Teófilo, en 1906, daba un primer paso atrás, mostrando sus preferencias por el año 80, y protestando contra todo conato de retrasar, al menos notablemente, esa fecha, como era entonces corriente en el campo de la crítica ([134]).

En nuevo estudio de 1908 sobre los Hechos de los Apóstoles, volvió más extensamente sobre el tema, y después de una revisión muy detallada de razones en pro y en contra del sexto decenio, dando un paso más hacia la tradición, pero vacilante y con grande vaguedad todavía, afirmaba que Lucas debió de escribir la segunda parte de su obra en tiempo de Tito (78-81) o en los primeros años de Domiciano (81-96) y tal vez a los principios ya del sexto decenio ([135]). Aunque con excesiva reserva, se apuntaba ya el término de la evolución de Harnack; y así lo leyeron los más avisados, como Maurenbrecher, declarando como probada con argumentos irresistibles la tesis de la tradición ([136]).

2 — Dentro de esta primera fase de su evolución, y consecuente con esta su cronología, aunque ateniéndose exclusivamente, en su solución, al término *ad quem* máximo posible, entre el octavo y nono decenio, sin duda por las ventajas que esa fecha posterior le ofrecía para la formación de la leyenda ([137]), afrontó Harnack el problema en 1908 y for-

---

([134]) "Mir ist es sogar angesichts dieser Argumente sehr unwahrscheinlich, dass man sich vom Jahre c. 80 abwärts weit entfernen darf. Wer das Geschichtswerk um d. J. 80 ansetzt, wird wohl das Richtige treffen", *Lukas der Arzt*, Leipzig (1906) 18, n. 1.

([135]) "Also muss zurzeit das Urteil gelten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre", *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* Leipzig (1911) 63.

([136]) Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgotha*, Berlin (1909) 22-30.

([137]) También pudo influir en esa postura inconsecuente del autor, al llegar a la explicación última, difícil dentro del segundo miembro o el término *a quo* posible, el hecho de que el nuevo paso hacia la tradición lo daba al fin de la obra, en su *Exkurs V: Die Zeit der Apostelgeschichte.* Lo cierto es que no incorporó a su obra, al menos en este punto tan importante y tan desarrollado de la leyenda de la Ascensión en su capítulo IV, los resultados de ese excurso o apéndice; y debiera haberlo hecho, de proceder lógicamente y en armonía con todas las partes de su obra.

muló su teoría en estos términos. Para él, se trataba en Act. 1, 3-12, de un relato, que no pudo formarse en el círculo de los Once. En todo el N. T. sólo ocurría en el final no auténtico de Marcos y en la glosa de Lc. 24, 51, fuera de la narración de los Hechos, se entiende. Pablo lo desconoce. Y huelga demostrar lo fácil que era pasar poetizando a esa concepción, bajo el influjo de la antigua idea religiosa del *descensus* y del *ascensus*, así como de las reminiscencias de la historia de Elías.

Lo interesante es la localización del misterio sobre el monte Olivete y su fijación a los 40 días. Por lo que hace al primer dato, no es menester haya tenido su origen en Jerusalén; aunque sea más probable naciera allí, como suele ocurrir en tales casos de localización. Sobre lo que no puede haber duda es sobre el hecho de que la comunidad primera envolvió muy pronto en leyendas, para su propia satisfacción y gloria del Maestro, los últimos momentos de la vida terrestre de Jesús. En el caso, quedó facilitada la tarea con la partida de los Apóstoles a los 12 años de Jerusalén, adonde sólo de cuando en cuando volvían. La comunidad estaba bajo el gobierno de Santiago el Menor, que no era uno de los Doce. Con todo, las leyendas debieron de brotar tal vez después de su muerte: primero, la aparición al mismo Santiago; luego, la visión de las mujeres junto al sepulcro vacío, y las apariciones en Jerusalén con anterioridad a aquellas otras de Galilea, que se fueron descuidando intencionadamente.

Por los días de la estancia de Lucas con Pablo en la ciudad santa, difícilmente podrían correr tales versiones. Lo que entonces se transmitía de boca en boca lo conocemos por I Cor. 15, 5-9, por el evangelio de Marcos en su parte auténtica, y por el de Mateo. La dispersión de los Apóstoles, primero, a los 12 años, y luego la de la comunidad de Jerusalén durante la gran guerra, parecen haber sido los dos factores necesarios para que germinasen exuberantes y tendenciosas las leyendas en torno a las apariciones del Crucificado. Se desarrollaron durante la segunda generación cristiana, tal vez fuera de Jerusalén, pero a favor de ella; tal vez apenas formada nuevamente allí la comunidad de los fieles.

3 — Pero, ¿y cómo pudo Lucas cambiar una versión más auténtica por otra que lo era menos? Que lo pudo, bien a las claras lo demuestran las dos partes de su obra, si se compara el final de la primera con el principio de la segunda, donde sustituye por una tradición tercera la segunda formulada antes en el evangelio (la primera y la única auténtica, nos lo ha dicho ya, era la de I Cor. 15, 5-9, la de S. Mateo y la de S. Marcos). Pues bien ¿por qué no pudo haber sustituído antes igualmente una primera tradición por otra segunda? Porque en el evangelio tiene ya alguna idea de la Ascensión (con palabras secas, dice en Act. 1, 1-2, haber llevado el curso de la narración en su primer libro hasta ese momento, y la misma idea la confirma en Lc. 9, 51); pero limítase a apuntarla, sin describirla ni concebirla todavía como una Ascensión visible. Ni la supone en el Olivete, ni a los 40 días, sino la tarde misma de la Resurrección. Todos estos rasgos son anteriores al relato de los Hechos, a pesar de ser ya legendarios y presuponer formada una tradición que hubo de necesitar de tiempo para su desarrollo.

Pero después conoce mejor el hecho, es decir, peor; y la Ascensión es ya visible, como lo fué la de Elías, y tiene lugar desde el Olivete y a los 40 días de una no interrumpida comunicación con los suyos. Quien se resiste a creer que haya podido sustituir Lucas la tradición de Pablo y la de Marcos por la que aparece en su evangelio, ese tal tampoco puede creer en la sustitución de la segunda por la tercera en los Hechos. Y sin embargo, ése es un hecho, a no ser que se quiera admitir que los doce primeros versículos del libro, ciertamente no intactos, están retocados y refundidos hasta la médula. Pero no existe motivo alguno para una suposición tan radical. Luego hay que convenir en que dos veces cambió Lucas una ciencia mejor por otra peor ([138]).

A Harnack le parece natural su teoría. La Cristología, según él, tiene su historia propia, y ésta debía obrar con más fuerza que la misma historia real de los hechos. Después de todo, el problema es aquí menor que en Marcos, donde las

(138) HARNACK, *Die Apostelgeschichte*, pp. 126-128.

tradiciones legendarias corren dentro de la comunidad cristiana de los treinta primeros años y en vida aún y en presencia de los mismos testigos de vista. Las nuevas leyendas tendenciosas son precisamente las que pueden siempre más que la memoria de los hechos mismos, y aun los recuerdos de los mismos testigos oculares se transforman y estilizan al mando del "tuvo que suceder así".

Cuando escribió Lucas su evangelio, bastante tiempo después de la destrucción de Jerusalén, tal vez en Asia, dió el fin de la vida de Jesús según una versión de origen jerosolimitano, coherente en lo principal con la de S. Juan. Fué más tarde cuando hizo suyo el mito de los 40 días y de la Ascensión corporal y visible, al darlo a conocer en los Hechos. Pertenecía al número no pequeño de aquellos mitos en los que coincidían las ideas del mundo israelita y del mundo griego. Cierto que se equivocan los que creen que la leyenda de la Ascensión brotó en suelo étnico-cristiano bajo el influjo de las apoteosis de los Héroes y Emperadores; pero tampoco es de extrañarse lo recibieran bien y le dieran crédito los griegos, al llegar a su conocimiento. Ahora daba con su final digno la historia de aquel, cuyo nacimiento fué celebrado por un coro de ángeles; y con ese final quedaban a un lado todos los otros, más o menos satisfactorios, que le precedieron ([139]).

4 — Así formuló Harnack su teoría el año 1908. Salvando, por una parte, la tesis, para él intangible, de la unidad del libro y de su procedencia de S. Lucas, creyó poder escapar, por otra parte, de la tesis conservadora de la verdad histórica del hecho, refugiándose en las leyendas de la segunda generación cristiana, entre el octavo y nono decenio del siglo I. Pero fueron avanzando sus estudios acerca de su tema predilecto de la cronología de los escritos de S. Lucas, y en sus *Nuevas investigaciones sobre los Hechos de los Apóstoles*, de 1911, después de haber llegado—como él dice—a un alto grado de probabilidad en favor de la tesis de la tradición,

(139) HARNACK, *ob. cit.* p. 129.

dió el paso decisivo en la solución del problema. Se verificaba la vuelta a la tradición, por él denunciada. No hay género de duda—y ésta es su conclusión en ese estudio—de que la obra se escribió antes de la destrucción de Jerusalén, y antes aún del martirio de Pablo, estando todavía pendiente el proceso del Apóstol, a los dos años de su llegada a Roma; es decir, para precisar más, el año 63 ([140]).

Esta fué desde entonces la tesis invariable de Harnack hasta su muerte. En ese ambiente y sobre esa base se mueve todo su estudio de 1913: *¿Es una parte integrante original de los Hechos de los Apóstoles el discurso de Pablo en Atenas?*, escrito contra la tesis de la interpolación tardía, defendida por Eduardo Norden en su *Agnostos Theos* ([141]).

Por fin, en 1928, dos años escasos antes de su muerte, dejaba el veterano profesor de la Universidad de Berlín su testamento definitivo sobre la materia en el artículo *Los prólogos latinos más antiguos de los evangelios y la formación del N. T.* ([142]). Ocupándose, efectivamente, en una parte de ese su estudio, de la tesis sostenida por Dom Donaciano de Bruyne a favor de la composición de la obra histórica de S. Lucas en Acaya y después del martirio de S. Pablo ([143]), tesis que apoyaba sobre el testimonio del prólogo del tercer evangelio, procedente de aquella edición católica del N. T. contrapuesta a la herética de Marción en el siglo II; el articulista se expresa en estos términos: "Verdad que ese dato del prólogo confirma la idea, tan difundida, y de la que se hace solidario también Dom de Bruyne; pero yo no puedo convencerme de que el proceso de Pablo estuviese ya terminado, y él mismo coronado del martirio, cuando se redactaba la frase final del libro de los Hechos. Yo, a la verdad, no alcanzo a comprenderla, con Blass y otros, sino en el caso de que estuviera aún pendiente el proceso. Se han dado, ciertamente,

(140) HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* pp. 65-69.

(141) HARNACK, *Ist die Rede des Paulus in Athen,* 1-46.

(142) HARNACK, *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments,* SPAW (1928) 322-341.

(143) Dom Donatien de BRUYNE, *Les plus anciens prologues latins des Évangiles. Revue Bénédictine* (1928) 193-214.

una media docena de explicaciones para interpretarla de algún modo en la hipótesis contraria; pero no convencen, y es preciso concluir, con S. Jerónimo, *De viris illustribus*, 7: "Historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit...: ex quo intelligimus in eadem urbe librum esse compositum."

Por lo demás, esa noticia del prólogo latino puede haberse referido—añade Harnack—no a la composición misma, sino a la publicación y difusión del libro desde Acaya; así podría explicarse también el origen de la doble recensión del texto, la occidental o romana y la oriental (144).

5 — La nueva solución, coincidente con la antigua tradición eclesiástica, le imponía una revisión de su teoría del mito derivado de una tercera tradición en la pluma de S. Lucas. La postura era especialmente delicada para Harnack, al adelantar del octavo o nono decenio a los principios del sexto la fecha de la composición de los Hechos. Porque ¿cómo precipitar sin violencias las leyes generales de la formación de las leyendas, que requieren su tiempo y sus fases evolutivas, para formar una Ascensión corporal y visible en los días de la primera generación cristiana y en vida aún de los Apóstoles, testigos oculares del hecho? No escapaba a su perspicacia que la nueva cronología, so pena de rendirse ante la tesis católica del milagro, traía consigo una revolución dentro del campo de la crítica, pero una revolución de la cronología, como él se adelantaba a observar para serenar los espíritus. Claro que los estudios hechos sobre la historia de la formación de las tradiciones habían de modificarse en algo, pero sin tocarse notablemente. Después de todo, las vigas carcomidas de un edificio no se tornan mejores ni más resistentes con probar que son mucho más antiguas de lo que hasta entonces se creía (145).

---

(144) HARNACK, *Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments, loc. cit.* pp. 332-333.

(145) *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, p. 65: "Muss die dargebotene Lösung wie eine Revolution innerhalb der Kritik wirken, so ist es doch nur eine Revolution der Chronologie. Die Untersuchungen über die Bildungsgeschichte der Tradition werden zwar auch durch sie etwas

Esta página de Harnack en la última explicación de la leyenda da la sensación de pobreza extrema y de verdadero embarazo en el autor: no le afluyen, como de costumbre, ni las ideas ni las palabras a la pluma. En el fondo, su nueva postura es la de 1908, modificadas las fechas en dos decenios: sólo que lo que pudo parecer posible para el año 80 ó 90 en el mundo de la formación de las leyendas, puede bien no parecerlo para el 63 dentro de la primera generación cristiana. Es manifiesta—dice Harnack—la diferencia entre la primera y segunda parte de la obra de Lucas en cuanto a la supravivencia terrestre del Resucitado y su Ascensión a los cielos. También en Lc. 24, 50-53, se hace constar una despedida solemne de Jesús, que se localiza en Betania: en Act. 1, 3-12, en cambio, se narra cómo tuvo lugar esa misma despedida solemne a los 40 días, a la vista de los discípulos y desde el monte Olivete. Lo decididamente nuevo e interesante en esa tradición no es la misma Ascensión corporal, con el cortejo obligado de los ángeles—un tal relato pudo formarse fácilmente, apenas se dispersaron los Doce—, sino las comunicaciones por espacio de 40 días con sus discípulos.

Puede afirmarse resueltamente que las excluyen, no sólo Pablo, Marcos y Mateo, mas también Lucas y Juan en sus respectivos evangelios. Pero tampoco cabe desconoer que supone ya un primer paso hacia esa concepción el mismo Lucas en la historia de los discípulos que van camino de Emaús, Lc. 24, 27-32, y en la aparición a los Once, Lc. 24, 44-48; como también, en menor escala, Ioh. 20, 21. Los Hechos no presentan relatos de esas comunicaciones. Por lo mismo, es evidente que sólo la indicación de tiempo es ahí lo significativo. Debe de partir de una consideración mesiánico-apocalíptica; se trata, pues, de un *theologoumenon*, que pudo yuxtaponerse a cualquier recuerdo histórico. Es probable que en su origen nada tuviera que ver con las comunicaciones del Resucitado, sino que viniera considerado como el período pre-

modifiziert, aber doch nicht erheblich betroffen: schadhafte Balken eines Gebäudes werden durch den Nachweis, dass sie bedeutend älter sind, als man bisher annahm, nicht besser und tragfähiger!"

paratorio a la investidura de la dignidad celeste del Mesías: a esa explicación lleva el número mismo 40. Por lo mismo, bien pudiera ser la idea antiquísima ([116]).

6 — Todavía en 1912 volvió sobre esta misma explicación, en su estudio acerca del *Cómputo cronológico del día de Damasco*. Existen tres concepciones, en la antigua tradición, respecto del tiempo que media entre la Resurrección y la Ascensión de Jesús a los cielos: 1) ambos hechos coinciden el mismo día en el evangelio de Lucas y en la *Epistula Barnabae*, subiendo Jesús, una vez resucitado, inmediatamente al cielo; 2) el libro de los Hechos interpone el período de 40 días de comunicaciones entre ambos misterios, Act. 1, 3; 3) los Gnósticos, por fin, los Ofitas y Valentinianos y la *Ascensión de Isaías* hablan hasta de 18 meses de supravivencia terrestre de Jesús con los suyos ([117]).

La primera y la tercera son, para Harnack, las concepciones primitivas: los 18 meses serían el tiempo que media entre la Resurrección y la última aparición a Saulo, camino de Damasco, según los cálculos del autor, y esta tradición arrancaría, por lo tanto, de I Cor. 15, 5-9, como término de las apariciones del Resucitado. Menos aprecio histórico le merece, en cambio, la concepción segunda de Act. 1, 3: los 40 días nada tienen que ver originariamente con las comunicaciones del Resucitado; se han combinado por primera vez con ellas en un segundo estadio de la formación de las leyendas. Y han nacido, aparte de la conveniencia de una mayor instrucción de los discípulos, lo mismo que los 40 días que preceden a la vida pública de Jesús, esto es, como un período de tiempo preparatorio para la elevación al oficio del Mesías en el cielo ([118]).

(116) HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, pp. 113-114.

(117) En nota, añade como cuarta concepción la de los gnósticos del siglo III que extendían el período de las apariciones hasta 12 años. Tiene su origen, según Harnack, en la antigua y, al parecer, buena tradición de los 12 años de permanencia de los Apóstoles en Jerusalén, antes de dispersarse por el mundo.

(118) HARNACK, *Chronologische Berechnung des Tags von Damaskus*, SPAW (1912) 673-682. Sobre todo, pp. 677-678.

IX — La teoría de la interpolación: su desarrollo

La crítica de los últimos veinticinco años, salvo alguna rara excepción, como la de Wendt ([149]), no ha respetado las conclusiones de Harnack: los unos, porque las leyendas parecen demasiado prematuras para los principios del sexto decenio. Windisch mismo, que no ve dificultad ninguna en que Lucas incorporase a su relato de Act. 1, 3-12, el elemento mítico de la leyenda de la Ascensión, pone como condición esencial el que se retrase la fecha de su composición literaria al menos hasta después del año 70 ([150]). Y los otros, porque creen sorprender con evidencia en la irregularidad literaria del prólogo la mano del redactor posterior. Y por más que él no viera razón alguna para esa interpolación sobre el texto primitivo de Lucas, por ahí es por donde han ido con preferencia las nuevas corrientes de la crítica.

1 — Ya en 1909, un año después que Harnack salió al paso de las ideas de Sorof, Spitta, Hilgenfeld y Gercke, señalaba Eduardo Norden entre los casos de interpolaciones importantes cuya existencia había verificado con certeza la alta crítica en el libro de los Hechos, el del proemio. Hay partes en ese libro redactadas en buen estilo—decía—y partes en las que el lector familiarizado con el griego no puede menos de tropezar inmediatamente: y eso ocurre al principio mismo del libro. Si ese proemio, con su comienzo genuinamente griego: τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, queda violentamente roto, es que nos hallamos ante un caso de interpolación, verificado con absoluta certeza por la crítica y asegurado con garantía inviolable. Se sacrificó el prólogo primitivo, y por eso quedó la frase misma fundamentalmente destruída ([151]).

---

(149) Meyer-Wendt, *Die Apostelgeschichte*[9], Göttingen (1913) 65-66.

(150) "Nor is there any reason why he should not, if he wrote after A. D. 70, have incorporated into his narrative the mythical elaboration of the legend of the Ascension. Acts. 1. 2 ff.". BC. II. London (1922) 340.

(151) E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Ch. bis in die Zeit der Renaissance*. II. Leipzig (1909) 483-484.

También Pablo Wendland denunciaba la irregularidad literaria, para él inexplicable en el autor de los dos libros dedicados a Teófilo, autor perfectamente familiarizado con las formas de la literatura mundial, según lo prueba su impecable prólogo a la primera parte de la obra, y el principio, también impecable y dentro de los moldes clásicos, del antiguo proemio, que enlaza la segunda parte con la primera, mediante la recapitulación de su contenido (152).

Pero Norden fué, entre los filólogos, el heredero de las ideas de Sorof y de Gercke. Lamentando no hubieran hallado el eco debido en el círculo de los teólogos protestantes las conclusiones, particularmente del último, dedicó él mismo en 1913 un estudio especial a ese punto en su primer largo apéndice sobre la composición de los Hechos, dentro de su obra *Agnostos Theos*. Todos los filólogos están de acuerdo—escribía—en que al primer miembro τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη, le correspondía un segundo, eliminado luego por la mano del redactor. El mérito de Norden estuvo en ilustrar esta tesis de sus predecesores colocando el proemio de Lucas en el cuadro histórico del proemio antiguo dentro de la literatura griega y romana.

Con citas de Celio Antipater, de Varrón y de Vitrubio, y sobre todo con ejemplos más especialmente estudiados de Polibio y de Diodoro, concluía Norden que el autor del prólogo primitivo de los Hechos: 1) no pudo menos de escribir el segundo miembro antitético del primero, y que 2) en él apuntaría probablemente, junto con el tema, no sólo el principio, sino también el término de esa segunda parte de su obra, de manera paralela a como se apuntaban esos dos extremos en el primer miembro respecto de la primera, y era uso corriente en la mayor parte de los ejemplos griegos aducidos. Ese término sonaría aproximadamente así en el prólo-

(152) P. Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*. Tübingen (1912) 324-325

go primitivo: μέχρι τῆς Ῥώμης ἐπιδημίας τοῦ Παύλου, según una fórmula empleada después por Eusebio ([153]). Finalmente, Norden presentaba el proemio al segundo libro *Adversus Haereses* de S. Ireneo como un ejemplo de los mismos métodos literarios de la antigua literatura cristiana ([154]).

Con esos modelos por delante, y como un ensayo de lo que debió de ser el proemio primitivo del libro de los Hechos, da Norden la reconstrucción siguiente, moldeada en la fórmula del segundo libro de Polibio:

Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη · νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις, ἅ τε αὐτὸς παρὼν εἶδον ἅ τε παρ' ἄλλων ἀξιοπίστων ὄντων ἐπυθόμην, συγγράψαι πειράσομαι μέχρι τῆς ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημίας τοῦ Παύλου ([155]).

El primer tratado le hice, oh Teófilo, acerca de todo lo que hizo y enseñó Jesús desde el principio hasta el día en que, después de dar sus instrucciones por el Espíritu Santo a los Apóstoles, que él había escogido, fué recibido en el cielo; y ahora probaré de escribir lo que siguió a eso hasta la permanencia de Pablo en Roma, cosas que, en parte, yo mismo las he presenciado, y que, en parte, las he sabido de otras personas fidedignas.

2 — La crítica independiente saludó con júbilo las conclusiones de Norden, y declaró por boca de una de sus figuras más representativas que la irrupción del redactor en el proemio de la obra primitiva había quedado evidenciada gracias a su estudio, tanto por el análisis exacto del texto, cuanto por la comparación de numerosos ejemplos por él presentados ([156]).

Una vez abierta esa brecha en el tercer versículo de los Hechos, la crítica ha corrido sin trabas por los campos del

(153) EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, II, 22 (SCHWARTZ, CB, IX, 164; PG, XX, 196).

(154) NORDEN lo da en una reconstrucción griega propia, adivinada a través de la versión latina, única que nos lo ha conservado.

(155) NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin (1913) 311-316. La reconstrucción misma del proemio en las pp. 315-316.

(156) A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris (1920) 137: "Qui a été mis récemment en pleine lumière, tant par l'analyse exacte du texte, que par la comparaison de nombreux exemples."

texto primitivo y de las intenciones más secretas del supuesto redactor. Alfredo Loisy representa, sin duda, el esfuerzo supremo en esas reconstrucciones sujetivas de la crítica. Para él, el evangelio de Lucas llegaba hasta la muerte de Jesús. El final ha sido retocado y elaborado tan profundamente como el principio de los Hechos, y, a lo que parece, por una misma mano. Ese redactor de fines del siglo I, o mejor, de principios del II, pertenece a los círculos romanos; tal vez fuera un dignatario de la Iglesia de Roma. El libro segundo, dirigido por Lucas a Teófilo, comenzaba por una relación sumaria de las apariciones. El tema del libro venía anunciado en la segunda parte del prólogo, suprimida luego por el redactor: Lucas expresaba en ella su intención de narrar la obra de los Apóstoles, basada en la fe de la Resurrección de Cristo, hasta el término de la carrera de Pablo, o bien, de la de los dos Príncipes de los Apóstoles, Pedro y Pablo. Nos serían preciosas esas narraciones de la Resurrección, si pudiéramos conocerlas; pero apenas si cabe reconstruirlas, aun echando mano de conjeturas. Loisy, sin embargo, maestro en ellas, cree poder ensayar ese imposible con todas las probabilidades de éxito.

Lucas, en efecto, hacía volver a Galilea a los discípulos tristes y desconsolados, conforme a la tradición primera, atestiguada por los otros dos Sinópticos y, a su manera, también por S. Juan. La prueba está en la transposición consciente, hecha por el redactor, de la pesca milagrosa, enviada de aquí a los principios de la vida pública, Lc. 5, 1-11. El redactor había hallado esa anécdota en su verdadero puesto, entre las narraciones de la Resurrección: era la aparición de Cristo a Pedro, y venía seguida de otra a todos los discípulos, en la que se decía haber éstos recibido la orden de dirigirse a Jerusalén, en espera de la Parusía de su Maestro resucitado. Los relatos del texto actual se han concebido teniendo ante los ojos estas indicaciones y con miras a borrarlas, reemplazando la orden primera por la otra de quedarse en Jerusalén, en espera de la venida del Espíritu Santo, es decir, mediante la ficción de sucesivas apariciones durante el espacio de 40 días, para cerrarlas con la Ascensión y Pentecostés.

3 — Y entrando todavía en un análisis más detallado de la obra, en el prólogo primitivo no aparecían para nada —dice—los Apóstoles. El Colegio Apostólico, si es que existió, no fué jamás, como tal, una agencia de propaganda cristiana. Para darle ese papel, por otra parte mal sostenido en el resto del libro, es para lo que el redactor introduce desde un principio a los Apóstoles y alude a su elección. Esta idea de los Doce y de su testimonio absorbe todo su pensamiento. Lucas alegaba más bien hechos, que casaban mal con esa idea sistemática, o aun la contradecían. Y la interpolación que así salta a la vista, continúa en los versículos siguientes. ¡Cuarenta días de conversaciones sostenidas con un muerto resucitado! Sería irresistible el argumento, de no ser totalmente nuevo y de no haberlo ignorado largo tiempo la misma tradición primera.

Lo cierto es que en un principio se le representó a Jesús en el cielo, testificando desde allí su Resurrección por medio de visiones dentro de la comunidad cristiana, desde Pedro, el primero en ser favorecido con ellas, hasta Pablo, que pone en la misma serie aquella visión suya camino de Damasco. Dentro de esa concepción primitiva, no había lugar para una Ascensión, término de las apariciones. Pero la cosa cambiaba si se le hacía permanecer todavía sobre la tierra después de resucitado. En tal caso, era preciso fijar el tiempo de su permanencia y el modo de su partida. Habrá que inventar datos que la tradición ignora; pero la invención era, después de todo, fácil en semejante materia. Sin el detalle de los 40 días, los Hechos armonizarían con el tercer evangelio: he ahí el porqué de haber alegado con frecuencia los críticos esa discrepancia, como prueba del largo espacio de tiempo transcurrido entre la composición del evangelio y la de los Hechos. ¿No era menester adquiriera Lucas en el intervalo la noticia de una tradición nueva, desconocida para él al redactar el primer libro? Opina Loisy que eso fué obra del redactor, quien procedió en tal forma para no repetirse demasiado claramente: así repartió entre los dos relatos los materiales de una ficción única, perfectamente definida en su espíritu desde un principio.

Lo que Lucas narraba en esa página, puede deducirse indirectamente de esta misma ficción aquí intercalada, concebida como ha sido para combatir la impresión que dejaban las indicaciones de la fuente. Los versículos 4-8 contienen una sustitución de ideas, en la que la venida del Espíritu Santo ha suplantado a la Parusía, y los diez días del cenáculo antes de Pentecostés han venido a suplir los años de expectación por el retorno del Mesías y su Reino glorioso, en los círculos del grupo apostólico de Jerusalén. La afirmación ingenua de Lucas sobre esa expectación de la inminente Parusía, cuyos inconvenientes no debieron de alcanzársele en su sencillez, hubo de ser corregida al pasar por las manos del redactor posterior: él nos ha presentado como error de un momento en los discípulos lo que fué largo tiempo el objeto de su fe. Ahí tendríamos un rasgo auténtico de los relatos primitivos de Lucas, anegado, por desgracia, en un mar de ficciones por obra del redactor tardío.

Por otra parte, ninguna transición prepara el gran milagro. Elías había partido sobre un carro de fuego en medio del torbellino, como un dios solar o un dios de la tormenta; la subida de Jesús es menos dramática. Envuélvele una nube, que le roba a la vista de los suyos y le traslada al cielo. El monte Olivete debía ser el sitio en que se verificara la Parusía de Cristo, y viene a trocarse en el de su Ascensión gloriosa. Sustitución mediocre tal vez, pero ¡de cuánto arrojo e importancia en sus efectos! Pues lo uno hará olvidar lo otro. Y ¿quién sospecharía ahora que los primeros fieles esperaban con ansia la manifestación del Mesías en Jerusalén, y que Lucas había tenido la simplicidad de decirlo, y que el milagro de la Ascensión ha venido explotándose, si no fué todo una invención del redactor, con miras a borrar en este punto la verdad de los hechos? La Ascensión forma parte del sistema de ficciones, muy bien pensado y armonizado, por el que el relato histórico de Lucas se ha transformado en apología legendaria del Cristianismo primitivo ([157]).

(157) LOISY, *Les Actes des Apôtres*, pp. 137-139.

4 — Un año después, en 1921, recogía Eduardo Meyer en un capítulo de sus *Orígenes del Cristianismo*, intitulado "El prólogo del segundo libro: la interpolación de la Ascensión", cuantas razones se habían aducido últimamente en favor de la teoría.

1) El primer miembro del proemio está clamando por el segundo: lejos de darlo, síguese el relato de la Ascensión, mucho más detallado que el del final del evangelio y en pugna abierta con él. Es evidente el hecho de esa anomalía literaria, y no cabe discutirlo. Todas las tentativas conciliadoras que tratan de salvar con esfuerzos de interpretación algún granito auténtico de Lucas en esos versículos, son, desde un principio, desesperadas. Nos hallamos ante una interpolación manifiesta, a la que se ha sacrificado, después de las primeras palabras, el prólogo primitivo: según está redactado el texto actual, jamás se ha expresado mortal alguno, ni de palabra ni por escrito.

2) La fragilidad del texto salta a la vista ya desde el segundo versículo. La mayor parte de los manuscritos lee: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο, ἀνελήμφθη. Eso es algo intraducible: el διὰ πνεύματος ἁγίου queda como suspendido en el aire. No puede ir, por su misma posición, con la oración de relativo, aparte de que la intervención del Espíritu Santo en la elección de los Apóstoles sería por demás curiosa. Tampoco cabe juntarlo al ἀνελήμφθη ni al ἐντειλάμενος, pues no hace sentido ninguno. Un texto, tan frágil por todos conceptos, delata la mano extraña que ha invadido el pasaje primitivo.

3) A una frase, ya en sí imposible, se le han pegado otras mediante el relativo οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα. Su misma monstruosidad está acusando la obra destructora del redactor, que así ha sacrificado a sus propios caprichos el original de Lucas.

4) El dicho del versículo 5.º: "Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días", pertenece, sí, a la tradición primera,

Mc. 1, 8; Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; pero como dicho de Juan el Bautista, y no de Jesús.

5) Mucho más significativo aún es el detalle de haberse dejado ver por espacio de 40 días en conversaciones sobre el Reino de Dios, porque echa por tierra el relato del primer libro. Y por más esfuerzos que han hecho los exegetas teólogos para anular la contradicción, es claro que aquí se corrige el relato del evangelio, donde, por otra parte, viene ya desfigurada la tradición por obra del mismo Lucas.

6) Esa comunicación prolongada de Jesús con los suyos es una influencia de la escuela gnóstica, que requería mayor espacio de tiempo para la transmisión de su doctrina secreta. Los Ofitas y Valentinianos lo extendieron todavía hasta los 18 meses, y luego se llegó hasta los 12 años (158).

Poco o nada de nuevo ha añadido la crítica después de Loisy y de Meyer. Mauricio Goguel, que tiene palabras muy duras para el análisis, plagado de sujetivismos, del primero, reconoce definitivamente resuelto el problema a favor de la teoría de la interpolación, aunque desaconseja las reconstrucciones del prólogo primitivo (159). La afirmación de la fe cristiana en los tiempos apostólicos fué la vida celeste e inmortal de Cristo, Rom. 6, 9: "Cristo resucitado ya no muere, no volverá a apoderarse de él más la muerte." Y lo confirma el Símbolo Apostólico asociando las tres fórmulas: "Ha resucitado de entre los muertos — está sentado a la diestra de Dios — y vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos." No son tres afirmaciones distintas e independientes entre sí, sino el enunciado de tres momentos de un mismo acto (160). La idea de una Ascensión a los 40 días ha surgido de la necesidad misma de limitar y seleccionar el número de las apariciones, cada día creciente, en la comunidad cristiana (161).

(158) E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Berlin (1921) 34-45.

(159) M. Goguel, *Introduction au Nouveau Testament*, vol. III: *Le livre des Actes*, Paris (1922) 315-316. Cf. pp. 94 y 342-353.

(160) M. Goguel, *Le caractère de la Foi à la Résurrection dans le Christianisme primitif*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (1931) 336.

(161) M. Goguel, *art. cit.* p. 350.

En su última obra, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, fija más su pensamiento sobre la anomalía del proemio. Se abre—dice—el libro de los Hechos por un prólogo que tiene sus analogías con el del evangelio, y que, según el uso conocido de otros ejemplos de la época, recuerda el contenido del libro precedente; se esperaría inmediatamente la indicación del nuevo tema, pero al τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην del primer miembro no corresponde un τὸν δὲ δεύτερον λόγον ποιήσομαι en el segundo. La otra anomalía, aún más grave, es la de volver a un nuevo relato de la Ascensión, después de haber aludido al del final del evangelio; y eso mediante una frase, que no carece de oscuridad y que delata la elaboración posterior por la que ha pasado la página primera. Esa noticia de carácter general sobre las apariciones del Resucitado viene seguida del relato de otras dos apariciones, la última de las cuales termina con la Ascensión de Jesús a los cielos ([162]).

X — Las influencias de las ascensiones de otras literaturas

Contemporáneamente, y a favor de los avances de la historia de las religiones comparadas, se ha venido explicando en los círculos comparantistas la aparición del misterio en la literatura cristiana como una derivación paralela, o mejor dicho, como resultante de las influencias de los mitos similares de otras religiones, sobre todo la babilonia, persa, griega, romana y judía.

Retrasada la fecha de la composición del mito cristiano, interpolado o no interpolado—los autores comparantistas no se preocupan mucho de precisar las ideas en este punto—hasta los primeros decenios del siglo II, para no forzar el ritmo de las leyes imperantes en la formación de las leyendas, suponen esos autores que la fuerza creadora del senti-

(162) M. Goguel, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*. Paris (1933) 319.

miento cristiano, ayudada por la tendencia hacia lo sobrenatural y milagroso, y en especial hacia la apoteosis de los héroes, dominante en la época, fué dando forma a la leyenda de la Ascensión corporal de Jesús, a través de las generaciones sucesivas, abandonadas a sí propias, sin el control ni la vigilancia de los testigos oculares de los hechos, depositarios de la tradición primera. El nuevo mito se modeló según los tipos de ascensiones, numerosos por cierto en la historia comparada de las religiones del Oriente asiático y del mundo greco-romano. Y sin molestarse por la prueba del parentesco interno y del influjo genético real entre éstos y aquél, se han lanzado en busca de paralelos y analogías de toda clase, dentro de ésta, según ellos, gran leyenda de la ascensión, patrimonio común de todas las religiones y literaturas.

1 — Para no pocos asiriólogos, esas influencias sobre el mito cristiano vienen de las riberas del Eufrates y del Tigris. La idea hace su aparición dentro de aquella literatura: 1) en la subida de las divinidades de la luz, como Ischtar, Tamuz y Norgal; 2) en las ascensiones de los dos héroes humanos Adapa y Etana; 3) y en la de Xisutros, el héroe correspondiente al Utnapischtim de la recensión original cuneiforme y al Noé de los libros sagrados, en el relato de Beroso sobre el diluvio. Jensen la califica de prototipo directo de la Ascensión de Cristo, y hace de ésta un eco del rapto de Xisutros ([163]).

Los 40 días que median entre la Resurrección y la Ascensión, Winckler los ha hecho depender de la invisibilidad de las Pléyades por igual espacio de tiempo ([164]); en cambio, han ido a poner sus orígenes en un pasaje de la literatura babilonia, en el que la furia de los malos espíritus se presenta como duradera por ese mismo espacio de tiempo ([165]).

---

(163) P. JENSEN, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, I, Strassburg (1906) 928-931; II, Marburg (1928) 721-724.

(164) WINCKLER, *Geschichte Israel*, II, Leipzig (1900) 83-84.

(165) SCHRADER-ZIMMERN-WINCKLER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin (1903) 389.

También en la idea paralela de la entronización de Jesús elevado a la diestra de Dios, está sensiblemente sonando el tema babilonio de la proclamación del joven dios Marduk como rey de los dioses y señor de los señores, dicen Schrader y H. Zimmern ([166]). Aparece ya en los Salmos 47, 6-9; 57, 12, esa misma imagen aplicada a Jahvé, continúa H. Gunkel, y en el Apocalipsis de S. Juan se reproduce una de esas escenas de entronización del dios del mundo, y óyese un eco especialmente acentuado en las Cartas de S. Pablo, Eph. 1, 20: "Dios hizo sentarse a Jesús a su diestra en los cielos, por encima de todo señorío y de todo poder y fuerza"; y Phil. 2, 9: "Y le fué dado un nombre sobre todo nombre, ante el que han de doblar su rodilla los cielos, la tierra y los abismos." Para el Cristianismo primitivo fué de gran transcendencia esta concepción, según Gunkel: así pudo expresar de manera asequible y como palpable la idea de que Jesús era el Señor, y de que su señorío se extendía al mundo entero, como gerente único y universal de los dominios de Dios ([167]).

2 — Pero no fué sólo aquella literatura, ni fueron sólo aquellas ideas las que empezaron a influir sobre la religión de Israel, al ponerse éste en contacto con su cultura y civilización dentro de Babilonia. También el Parsismo, se dice, vino a influir entonces sobre el alma judía, y junto a la figura de Marduk, el dios protector de la capital del imperio, se dibujaban ya las de Ahuramazda y Mitra, las dos divinidades de la religión persa con sello ario más o menos influenciado por las corrientes de la mitología babilonia, desde que se fijaron los persas en las riberas del Eufrates ([168]).

Al concretarse las influencias del Parsismo sobre la literatura de la Ascensión en el N. T., se concentran en la de la leyenda de la ascensión de Mitra, y en la de la idea del viaje

---

(166) *Ob. cit.*, p. 390. H. Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe. Das Babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt*, Leipzig-Berlin (1910) 48-51.

(167) H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, FRL, I/1 (1903) 71-72.

(168) Schrader-Zimmern-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 375-376.

del alma por el cielo. Efectivamente, Mitra, el joven héroe del Panteón iranio, y centro, a su vez, de una religión que, partiendo del mazdeísmo persa, y pasando por el contacto de la astrología caldea y de las influencias de diferentes cultos del Asia Menor en la época helenística, llegó a formar en los orígenes mismos de la era cristiana un culto autónomo dentro del Imperio Romano, principalmente en Italia, frente al culto de Jesús; presenta, en medio de otras analogías hábilmente interpretadas y combinadas por algunos modernos historiadores de las religiones (169) para construir el mosaico más paralelo al misterio cristiano, la de la ascensión del héroe al cielo. Salido de una roca, con pasmo de unos pastores, que solos asistieron a su nacimiento milagroso, Mitra cierra el ciclo de sus gestas legendarias en el período heroico de su misión terrestre con un banquete final, que los iniciados celebraban con ágapes místicos, a imitación de los ágapes cristianos conmemorativos de la última Cena, según testimonios de S. Justino (170) y de Tertuliano (171). Luego se había seguido la exaltación definitiva del héroe, llevado por el sol sobre su cuadriga radiante a través del océano, hasta la asamblea de los demás inmortales: desde el alto cielo prestaría en adelante su protección a los fieles y devotos servidores de su culto.

Perdida la leyenda misma, se ha dado su reconstrucción a base de los monumentos figurados y de los no escasos bajo-relieves que la representan todavía (172). Las escenas del banquete y de la ascensión vienen generalmente representadas sobre el borde inferior de los monumentos danu-

---

(169) S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, II, Paris (1906) 266. Véase también a J. RÉVILLE, *De la valeur du Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique, Études de théologie et d'histoire publiées par les Professeurs de la Faculté de Théologie Protestante de Paris en hommage à la Faculté de Théologie Protestante à Montauban*, Paris (1901) 339-341.

(170) S. JUSTINO, *I.ª Apologia*, 66 (PG, VI, 429; CA, I, 182).

(171) TERTULIANO, *De Praescriptione Haereticorum*, 40 (PL, II, 66; ÖHLER, II, 38).

(172) F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*³, Bruxelles (1913) 139. Las pruebas de los monumentos Mitríacos las presenta el mismo autor en *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, Bruxelles (1899) 176-179.

bianos. De pie Helios sobre su cuadriga, tirada por cuatro caballos lanzados a galope, sujeta las riendas con su izquierda, mientras tiende la diestra a Mitra, que se acerca para tomar puesto a su lado, o que se agarra, como en otros monumentos, a su brazo para saltar al tiro de corceles veloz en su carrera. Nuevo Faetón, pues, el héroe se apresta a recorrer los espacios celestes sobre la cuadriga de Helios. En los países danubianos viene precisado el sentido de la escena mediante la adición de un tercer personaje: un hombre de barba poblada, tumbado ante el tiro de caballos, con las piernas envueltas en su manto, con el codo a veces sobre una urna o empuñando una caña, y su cuerpo enroscado generalmente por una gran serpiente. Inclina a veces la cabeza, abiertas las fauces, en dirección de la carroza, y tiende también hacia ella el brazo derecho en ademán de quien pretende hacer retroceder a los caballos. Es fácil reconocer en esa figura el océano, adonde va a apagar cada tarde sus fuegos el astro del día, o más bien a encenderlos de nuevo.

Cumont, que nos ofrece esta reconstrucción por los bajorelieves y monumentos figurados, llama justamente la atención sobre esta analogía, según él, ciertamente pretendida con los relatos del N. T. en el final de la leyenda sagrada de Mitra. Una vez cumplida su misión en la tierra, y después de una última cena celebrada con sus compañeros, Mitra había subido al cielo, y su ascensión había sido acompañada de prodigios al menos tan notables como los del Salvador de los cristianos. Así lo quería la rivalidad de las dos religiones (173).

3 — Otros ven más bien en la Ascensión de Jesús el resultado de la idea, tan difundida en la época greco-romana, del

(173) "Nous remarquons une fois de plus dans cette conclusion de la légende sacrée une analogie remarquable et certainement voulue, avec les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après avoir accompli sa mission ici-bas, après une dernière cène celebrée avec ses compagnons, Mithra était remonté au ciel, et son ascension avait été accompagnée de prodiges au moins aussi remarquables que celle du Sauveur des chrétiens. Ainsi le voulait la rivalité des deux religions", *Textes et documents figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, p. 179.

viaje del alma por el cielo. Enraizada, tal vez, como quieren algunos ([174]), en el mito babilonio de la divinidad ascendente de la luz, o moldeada en la imagen de la torre-templo de Babel, morada de la divinidad según la descripción de Herodoto, como prefieren otros ([175]); emparentada con las especulaciones de la antigua Grecia ([176]) y de otros pueblos ([177]), o procedente del mundo egipcio ([178]), la idea misma de que las almas después de la muerte se elevan hacia los astros, parece tener orígenes caldeo-persas, y ciertamente se ha desarrollado bajo la influencia del culto sideral de los semitas, pasando de los sacerdotes astrónomos de la época helenística a las teorías escatológicas de otros pueblos, aun del Occidente, gracias a la difusión alcanzada por el culto de Mitra ([179]).

Como todas las sectas orientales, los misterios persas mezclaban a sus leyendas cosmogónicas y a sus especulaciones teológicas ideas de liberación y redención mediante la ascensión del alma hacia las esferas superiores. Cuando el genio de la corrupción hacía presa en el cadáver a la hora de la muerte, el alma, que descendiera de las moradas del Altísimo para animar el cuerpo material y corruptible, al abandonar su prisión terrestre, era disputada a la vez por los espíritus de las tinieblas y los enviados celestes. Un juicio, presidido por Mitra, protector de la verdad, decidía de si era digna de remontar al paraíso. En caso de hallarse manchada por una vida impura, los emisarios de Ahriman la arrastraban a los abismos infernales, para infligirle allí toda suerte de torturas.

---

(174) SCHRADER-ZIMMERN-WINCKLER, *ob. cit.* p. 390.

(175) W. ANZ, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*. TU, XV/4 (1897) 83-84. La procedencia babilonia la ha negado REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig (1904) 79. Cf. KROLL, *Berliner Philologische Wochenschrift* (1906) 486.

(176) ROHDE, *Psyche*, II[10], Tübingen (1925) 131, n. 3.

(177) DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig (1903) 182 ss.; *Nekya*, Leipzig (1913) 23.

(178) R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, p. 79.

(179) F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris (1929) 265, n. 91; J. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster (1914) 299; W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW, IV (1901) 160-169.

Si, por el contrario, sus méritos compensaban las faltas, se elevaba a las regiones superiores del empíreo, conducida por el mismo Mitra.

Los cielos se dividían en siete esferas, atribuída cada una a un planeta. Una especie de escala, con ocho puertas superpuestas, de las que las siete primeras estaban formadas de siete metales diferentes, recordaba simbólicamente en los templos el itinerario que se había de seguir hasta llegar a la región de las estrellas fijas (180). Para pasar de un piso a otro, era menester atravesar una puerta guardada por un ángel de Oromades. Solos los mystes sabían apaciguar con fórmulas apropiadas a estos guardias inexorables.

A medida que el alma atravesaba las diversas zonas, se iba despojando, como de vestiduras, de las pasiones y propiedades recibidas al descender a la tierra. Abandonaba a la Luna su energía vital y nutritiva; a Mercurio, sus inclinaciones de codicia; a Venus, sus concupiscencias eróticas; al Sol, sus fuerzas intelectuales; a Marte, su ardor guerrero; a Júpiter, sus aspiraciones de ambición; a Saturno, sus tendencias de desidia y de pereza. Quedaba, finalmente, desnuda y despojada de todo vicio y sensibilidad, al penetrar en el octavo cielo, para gozar allí, esencia sublime, de una bienaventuranza sin fin, bañada en la eterna luz, en la que moran los dioses inmortales. Era Mitra el mediador celeste y el guía en esa ascensión difícil del alma hacia las alturas, y era él también el padre que la recibía ahora en su mansión de gloria, como a una hija que vuelve de un largo viaje (181).

Lo que en el Occidente se había de aplicar luego a los héroes y emperadores, eso se halla originariamente aplicado

---

(180) La descripción la da detallada ORÍGENES, *Contra Celso*, VI, 21 (PG, IX, 1234).

(181) F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*[3], pp. 144-147. Y antes en *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, pp. 309-310. Esta doctrina mitríaca ha sido comparada con otras creencias similares por W. BOUSSET, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW, IV (1901) 160-169; *Kyrios Christos*[2], Göttingen (1921) 203-206; y por el mismo CUMONT, *Les religions orientales*[4], 265-266. Véase asimismo I. LÉVI, *Cultes Syriens dans le Talmud*, REJ (1901) 5.

en el Oriente, en Siria sobre todo, al hombre vulgar y ordinario, observa G. P. Wetter (182); por lo mismo, es frecuente dar sobre los sepulcros con el águila, la corona y otros símbolos de la apoteosis y de la ascensión del difunto a las esferas superiores. Como también se da con los psicopompos o guías que han de conducir al finado hasta el cielo empíreo (183).

4 — Si del Oriente babilonio y persa pasamos al Occidente, nos salen al paso numerosas ascensiones de héroes y de emperadores en las dos grandes civilizaciones y literaturas occidentales del mundo antiguo, la griega y la romana. En la pluma de los primeros apologistas cristianos, es tema frecuente, como hemos visto al principio de esta introducción, el ataque a ese pretendido paralelismo e influencia de los raptos, apoteosis y ascensiones del mundo greco-romano sobre el misterio cristiano. Ya hemos oído de labios de Celso y de Trifón la dificultad que presenta la glorificación de los Dióscuros, de Hércules, de Esculapio, de Baco, de Perseo, de Belerofonte, de Ariadne, de Aristeas Proconnesio, de Cleomedes, de Anfíloco, de Anfiarao, de Rómulo, de los Césares romanos y hasta de Antínoo, el querido de Adriano, frente a la Ascensión de Cristo. Quien desee una lista más completa, puede consultar a E. Rohde (184) y a H. Diels (185), paseándose por el cielo estrellado de los Pitagóreos o por los Campos Elíseos, acariciados siempre por el marino céfiro, por las islas de los bienaventurados o por las alturas mismas del Olimpo, en medio de los dioses inmortales.

Ha sido repetidas veces comparada—concluye C. Clemen—la Ascensión de Jesús con la de los héroes griegos y romanos, y explicada a sus influencias y a su luz; Holfner ha aludido, hace poco, a la correspondiente expectación de

(182) *Der Sohn Gottes*, FRL, IX (1916) 106.

(183) F. CUMONT, *L'aigle funeraire des syriens et l'apothéose des empereurs*, RHR (1910) 119 ss.; G. P WETTER, *ob. cit.* p. 106.

(184) *Psyche*[10], I, pp. 68-111, 146-200; II, pp. 65-378.

(185) *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*, NJKA (1922) 239-244

los teurgos posteriores, pero que tal vez existió ya en época anterior. La verdad es que el colorido, al menos, de la Ascensión en el libro de los Hechos tiene su origen en esos modelos, pues la presencia de la nube, como elemento imprescindible en las ascensiones, se ha comprobado, no sólo con Josefo, *Antigüedades*, IV, 8, 48, sino, cosa que no se le escapó a Wettstein, con Apolodoro (186).

Dentro de ese material y de esa tesis, ha señalado la influencia de la leyenda de la ascensión de Rómulo sobre la de Jesús A. D. Martin en un artículo de la revista *Expositor*, que merece registrarse. El sentimiento en amplios sectores del Cristianismo culto respecto de la Ascensión de Jesús es —dice—el de que un cuerpo flotando por el aire y perdiéndose entre las nubes, a la vista de los discípulos, se pasa de grotesco. Sólo en los escritos de Lucas se halla el relato, y es en los Hechos donde éste recibe notablemente esos caracteres. Una tradición, procedente del siglo VI, ha hecho de Lucas un pintor, sin otra base que la del aprecio entusiasta de su estilo literario. Más fundamento tiene la tradición de Lucas médico, y hay que notar que el humanismo desempeñaba un papel muy importante en la formación médica griega. La arquitectura, la escultura, la pintura, la música y el culto ocupaban un puesto privilegiado para la curación de las enfermedades en una grande escuela-templo de medicina en la isla de Cos, según las referencias de R. Caton en el XVII Congreso Internacional de Médicos. Lucas, el médico antioqueno, era un hombre de esa cultura: en sus escritos, como se ha notado, corren igualmente las lágrimas y los sentimientos de alegría; el motivo femenino es frecuente en sus páginas. El mismo carácter marcadamente semítico, impreso a su obra histórica después del prólogo, de corte clásico, prueba, más que su dependencia de fuentes escritas, la fascinación que sobre él ejercía la lejanía de los tiempos mejor enmarcada en la antigüedad de su estilo.

Un temperamento así, al manejar la grande tradición cris-

(186) C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*², Giessen (1924) 259.

tiana, determinará el valor del testimonio por un sentido de probabilidades de estética y de gracia. El lector que no contara más que con el relato del tercer evangelio, creería que la Ascensión marca el término de los hechos relevantes del día primero de la Resurrección. Es probable que entre la composición del evangelio y la de los Hechos recogiera S. Lucas nuevas noticias, y que al redactar el proemio de la segunda parte de su obra histórica, las incorporase a ella. No se sintió obligado a defenderse de discrepancias o de contradicciones: su espíritu era más de artista que de dialéctico. Y como Miguel Angel combinó en un mismo lienzo la tentación y la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, y Rafael en su obra maestra colocó en el plano superior las luces de gloria sobre la montaña de la Transfiguración, poniendo al pie la agonía del epiléptico sobre el llano; así pudo contemplar también Lucas en un mismo cuadro escenas distanciadas entre sí por el tiempo y el espacio.

¿Pudo brotar de materiales no cristianos esta leyenda tan bella de la Ascensión al principio de los Hechos? En el A. T. tenemos la ascensión de Elías, y, fuera de la Escritura, las dos ascensiones de Enoch. Además, sabemos de la ascensión de Xisutros, el héroe babilonio del diluvio, y en forma más impresionante, la fábula de la ascensión de Rómulo, narrada por Tito Livio. Esta última tiene tal parecido con la ascensión final de Enoch, que se siente uno obligado a establecer su mutua dependencia, como un caso más de aquella fusión de ideas tan corriente en el mundo greco-romano. Ambos libros, el segundo de Enoch y la Historia de Roma, se han escrito por la misma época, en los comienzos de nuestra era, siendo el primero obra de un judío helenista, residente en Egipto, y probablemente en Alejandría, donde hallaban eco por entonces todas las ideas del mundo romano. Ambas leyendas son seguramente más antiguas que los libros en los que constan; pero han podido pasar por influencias mutuas, al moldearse en su forma actual definitiva. De todos modos, ese paralelo ilustra la atmósfera religiosa en la que surgió la tradición cristiana, y hay que partir de ese hecho.

Está fuera de toda duda que existían diferentes leyendas

de ese tema en el pensamiento de la antigüedad, y que aparecía y desaparecía el motivo, semejante a aquellos blancos vapores matinales que cubren las colinas que circundan a Jerusalén, y en una de cuyas cimas se dice haber desaparecido Cristo. De una tal atmósfera fácilmente pudo partir una leyenda de igual tipo, sin mala intención de parte de los que la transmitieron.

Y es probable que la fábula acerca de Rómulo tuviera bastante que ver con la leyenda de Lucas. Hay huellas de la influencia de la cultura latina en el libro de los Hechos. Además, el plan mismo del libro está actuando claramente sobre el historiador, que conduce la actividad del apóstol, como a su término, a la Roma de los Césares y sugiere su intención de presentar el establecimiento del imperio de la gracia en el corazón mismo del imperio de la fuerza.

El fundador del Imperio Romano ha subido de en medio de una parada militar, y se ha aparecido luego a uno de sus principales servidores, exhortando por su medio a los sucesores a hacer de Roma el centro del mundo por la potencia de sus armas. El fundador del Reino de Dios ha subido, después de dar instrucciones, de en medio de un grupo de rústicos discípulos, y se ha aparecido luego en una revelación a su siervo principal, consagrándole para la fundación de un imperio igualmente dilatado, mediante su Evangelio de amor. La aprehensión viva de este contraste entre Rómulo y Jesús, entre el imperio de la fuerza y el imperio del amor, ambos al fin con su centro en Roma, fué la que llevó probablemente a Lucas a repetir la historia de la Ascensión como el mejor de los prólogos, al principio de la segunda parte de su obra ([187]).

5 — Más que de una leyenda particular del período grecoromano, lo creía fruto de las ideas corrientes del sincretis-

---

([187]) A. D. Martin, *The Ascension of Christ*, *Expositor*, ser. VIII, vol. 16 (1918) 321-346. Véase más literatura griega y greco-romana sobre este tema de los raptos y apoteosis de héroes y de emperadores, en Karl Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II, Leipzig (1935) 68-74.

mo poderoso de la época el Profesor de exégesis de la Universidad Real de Upsala, G. P. Wetter, que en 1916 dedicó un largo estudio al carácter y tendencia del cuarto evangelio dentro del medio ambiente de las figuras del "salvador" e "hijo de Dios" del mundo antiguo.

Para él, esa figura de Jesús que deja el mundo y vuelve al Padre, presentando en su exaltación suprema la prueba irresistible de su filiación y origen divinos, es un tema que con frecuencia se repite dentro de la piedad helenística: en las descripciones de Simón Mago y en las tradiciones de su vuelo; en las jactancias y pretensiones similares de los falsos profetas, citados por Celso; en la interpretación de las leyendas de Baco, de Belerofonte y de Perseo, dada por S. Justino, y que nos deja entrever cómo y hasta qué punto era característica de "los hijos de Dios" esa subida suya al cielo, ya que los demonios mismos trataron de imitarla, según el apologista cristiano (188); en los libros Sibilinos (189), y hasta en la literatura talmúdica, en la que se habla de esas figuras de "hijos de Dios", que predicen su ascensión al cielo.

Estas ideas se extienden luego a todos los creyentes, mediante la concepción tan difundida del viaje del alma por el cielo, del que nos informan Orígenes (190), Clemente de Alejandría (191), la literatura Gnóstica, Arnobio (192) y las mismas vidas posteriores de los santos, como lo ha observado Reitzenstein (193). Son las ideas del ἄνθρωπος θεῖος: su naturaleza divina y celeste le capacita al hombre para subir al cielo.

Como un ejemplo claro y de singular relieve dentro de esa concepción general, presenta Wetter el culto de los soberanos entre los antiguos. El emperador es reverenciado como "deus et dominus natus", que ha bajado del cielo por gracia

(188) *I.ª Apologia*, LXIII, 10; *Diálogo con Trifón*, LXIII, 1.
(189) *Orac. Sib.* 1, 380 ss.
(190) *Contra Celso,* VI, 30 ss.
(191) *Stromata*, VII, XIII, 55-58.
(192) *Adv. Nat.*, II, 62.
(193) *Historia Monachorum*, Göttingen (1916) 37.

del sol, y por gracia del mismo volverá allá después de la muerte [194]. Poseemos una serie de documentos epigráficos, sobre los que viene representada claramente la ascensión de los emperadores. Los vemos llevados por el águila o sobre una carroza tirada por los cuatro caballos del sol, en su camino al cielo.

Fruto de todas estas ideas, tan difundidas en la atmósfera espiritual de la época, fué la concepción, cada día más acentuada, del "hijo de Dios" como la de un ser celeste, que ha dejado por algún tiempo su patria y que, después de hacer su aparición en la tierra, se ha tornado nuevamente a ella.

En el cuarto evangelio irrumpe no pocas veces esta idea moldeando la figura de Jesús; y a esa luz ha de colocarle, ya desde el prólogo, su autor, para repetir luego por toda su obra, como dos ideas que mutuamente se miran y completan en el "Hijo de Dios", su venida del cielo y su retorno a él. Pero en la literatura cristiana posterior es todavía mucho más ése el caso. Lo que de Jesús se sabe lo suele resumir brevemente S. Justino diciendo que "es el Mesías, el Hijo de Dios que ha sido crucificado, que ha resucitado y subido al cielo y que volverá todavía como Juez universal de los hombres" [195]. Es, pues, el ser divino que ha hecho su aparición sobre la tierra y ha subido luego al cielo. Es decir, que en este Hijo de Dios sorprendemos los mismos rasgos típicos de los demás "hijos de Dios" del sincretismo greco-romano. Otro tanto ocurre en S. Ireneo, IV, 34. Estas ideas dominan ya en la teología, e igualmente corren en los círculos populares del helenismo cristiano, sobre la persona de Jesús como Hijo de Dios. El nuevo problema ahora es más bien la Encarnación: "Cur Deus homo?"

En todo ello hay una grande transformación de la fe primitiva dentro del Cristianismo. El Mesías esperado por la primera comunidad cristiana, por muchos rasgos divinos que

---

(194) REITZENSTEIN, *Poimandres*, pp. 176-179.
(195) *Diálogo con Trifón*, CXXXII, 1.

envolviera, seguía siendo siempre *un hombre:* ese era el pensamiento judío.

Muy distintas son las ideas que nos salen al paso en el helenismo. En la persona de Jesús, Dios ha descendido del cielo a la tierra para traernos los bienes de nuestra Redención, y ahí está la solución del enigma: "Cur Deus homo?" Una vez cumplida la misión recibida del Padre, podía volver al cielo. Así, su aparición sobre la tierra es un episodio nada más, mientras que el Mesías había de quedar para siempre en la tierra, según la concepción judía (196).

Apenas muerto Jesús, por fuerza hubieron de transformarse las ideas sobre el Mesías entre sus fieles seguidores. Los primitivos cristianos vivían en la persuasión de que Jesús de Nazaret era ya el Mesías durante su vida mortal, pero que como tal se presentaría en todo su esplendor y gloria un día no lejano. Todo se concentraba en esa esperanza de la próxima Parusía, y la vida terrena de Jesús no había tenido otro fin que probar esa su mesianidad.

Bien distinta era la concepción de la piedad helenística: aquí todo está en que ha aparecido un Dios, un Hombre-Dios, sobre la tierra, trayéndonos su gracia, y que una vez cumplida su obra, ha vuelto al reino celeste de su Padre, para seguir todavía allí interesándose por los suyos. Con nuevas dependencias y analogías se dice que Jesús parte para bien de los suyos, con objeto de prepararles las moradas en la casa de su Padre (197); más aún, se dice que Cristo les será camino y guía en esa su ascensión a las mansiones eternas de la gloria (198).

6 — Pero los críticos, en general, han vuelto más bien los ojos a la literatura canónica y extracanónica de Israel, para dar con los modelos que debieron de inspirar los relatos del N. T. Los más se limitaron, desde Strauss y Harnack

(196) Ioh. 12, 34.
(197) Ioh. 14, 2-7; 16, 5-8.
(198) G. P. WETTER, *Der Sohn Gottes*, loc. cit. pp. 101-113.

hasta Loisy y Kirsopp Lake, a aludir de pasada a Enoch y Elías, a Moisés, Baruch y Ezra.

A. Fr. Gfrörer se ocupó más despacio, ya en 1838, de estas influencias bíblicas y apócrifas sobre el misterio. La leyenda parte principalmente, según él, de la concepción judía del mundo, visto como centro de la creación y extendiéndose sobre él los cielos, como un palacio en cuyas alturas se asienta, rodeado de ángeles, el trono de Dios. Allá subieron Enoch, Elías, Moisés, y más tarde Cristo.

Pero esa leyenda cristiana, cosa curiosa, no se ha formado según el modelo de Elías, y eso que su descripción en II Reg. 2, 11-12, uno de los pasajes más bellos del A. T., debió de impresionar vivamente la fuerza imaginativa de los judío-cristianos; sino según el modelo de Moisés, llevado en vida al cielo, conforme a la opinión de una buena parte del Judaísmo antiguo. Además del tratado *Siphre* sobre el Deut. 31, 14, y del *Bereschit Rabba* del Rabbi Moisés Haddarschan, cita Gfrörer la página de Josefo en sus *Antigüedades Judías*, IV, 8, 48, para mostrar en ella los antecedentes del misterio cristiano. Y, triunfante, exclama: "En todas las líneas de esa página se habla de *desaparecer* = ἀφανίζεσθαι, de *ser recibido en alto* = ἀναλαμβάνεσθαι, lo mismo exactamente que en los relatos de la Ascensión en el N. T., Act. 1, 9; Lc. 24, 51; Mc. 16, 19. ¿Quién podrá dudar todavía de que hemos sorprendido la verdadera fuente de la leyenda del N. T.? De no haber intervenido ese modelo de la ascensión de Moisés, Cristo hubiera partido en la más espléndida de las formas, la de Elías, con su carroza de Israel y sus ruedas de fuego" (199).

---

(199) A. Fr. GFRÖRER *Geschichte des Urchristentums, Das Jahrhundert des Heils*, 2. Abth., Stuttgart (1838) 374-379. Véase más literatura judía de la Ascensión en L. GINZBERG, *Ascension*, JE, II, pp. 164-165; y K. PRÜMM *ob. cit.* pp. 65-67.

XI — El método histórico de la formación de las tradiciones

Cuando más que en cualquier otro terreno del N. T. dominaba aquí, dice A. Friedrichsen, el agotamiento espiritual y la desesperación de los críticos, que intentaron en vano buscar una solución a los muchos enigmas que ofrecen los relatos fragmentarios y llenos de contradicciones: he aquí que a la mirada del crítico impuesto en el método histórico de la formación de las tradiciones, empiezan a coordinarse los hilos de un tejido al parecer tan revuelto, y se definen y precisan en sus contornos las formas-tipos de la tradición, sus motivos y variaciones ([200]). Ese estudio histórico de la formación de las tradiciones, no desconocido antes para la ciencia bíblica, pero que en los últimos quince años hase practicado con métodos más definidos, ha tenido numerosos representantes en Elías Bickermann, W. Michaelis, Lyder Brun, G. Bertram y A. Friedichsen dentro de nuestro tema.

1 — Bickermann en un estudio, publicado el año 1924, *El sepulcro vacío*, sostiene que la tradición primera entre los Apóstoles y discípulos del Señor no fué la de una Resurrección propiamente dicha, sino la de un rapto o Ascensión de Jesús, llevado por Dios en cuerpo y alma al cielo. La curva seguida en la formación de las tradiciones sería ésta:

Muerte — Rapto (Ascensión) — Resurrección — Cristofanías.

Toda esta construcción se basa sobre el hecho del sepulcro vacío, invocado por Mc. 16, 6, como argumento supremo de la Resurrección de Cristo: "Y él les dice: No temáis; buscáis a Jesús de Nazaret, al que fué crucificado; ha resucitado, no está aquí; mirad el sitio en que le pusieron." "Ut si meis verbis non creditis, vacuo credatis sepulchro", como dice S. Jerónimo ([201]).

---

(200) *Die Himmelfahrt bei Lukas*, TB (1927) 337.
(201) *Commentariorum in Evangelium Matthaei lib. IV*, 28, 6-7 (PL. XXVI, 225).

Es la única prueba de la Resurrección que da Marcos en el final auténtico de su evangelio; prueba que no convence, porque pudieron llevarse el cuerpo, sin que mediara resurrección alguna, o sus amigos (Mt. 28, 13), o sus enemigos (Lc. 20, 13). La prueba, en efecto, pareció pronto insuficiente y difícil de sostener; y el mismo Mt. 28, 15, es quien apunta cómo hasta sus días explicaban los judíos aquel hecho diciendo que de noche se habían acercado los Discípulos, mientras dormían los guardias, y se habían robado el cuerpo del Señor. La historia del sepulcro vacío, aunque recogida fielmente por los escritores posteriores del N. T., cedió luego su puesto a las Cristofanías, que valieron ya por la prueba de su Resurrección. ¿Cómo pudo llegar Marcos a una prueba tan inconsistente?

Echando mano de un florilegio de anécdotas, tomadas de los tiempos y de los medios más diferentes, y que van desde Enoch hasta Mahoma, desde la epifanía de Rómulo y del rapto de Ganimedes hasta el entierro de Simeón el Simple, en los días de Justiniano, asienta Bickermann el principio de que la idea del rapto estaba enlazada con la idea de la desaparición de la persona. Ese tal así arrebatado por Dios, es liberado de la muerte por gracia de la divinidad y trasladado a otras regiones, al paraíso, al cielo, a lejanas tierras, donde continúa viviendo en cuerpo y alma. Pero no queda en esta tierra nuestra ni muerto ni vivo, ni, por lo mismo, se conservan sus restos. En este círculo de ideas, era natural el paso del sepulcro vacío a la exaltación, de la desaparición al rapto.

Marcos trasladó esa misma prueba a la Resurrección. Pero como el sepulcro vacío prueba el rapto, así nunca se señala la resurrección por la desaparición de un cadáver, sino solamente por la aparición del que ha vuelto a la vida. Y ese es el yerro de Marcos, al saltar de la idea del rapto y de la exaltación a la de la resurrección de Cristo. Por eso se recurrió luego a las Cristofanías, la única prueba aceptable, de no mostrarse la misma resurrección visible. Porque existe siempre una diferencia capital entre las leyendas de raptos y de resurrecciones: mientras basta para aquéllas la prueba

de la desaparición de la persona, así es precisa para éstas la prueba positiva del retorno a la vida. El ἀφανισμός y la ἐπιφάνεια no son reconciliables entre sí, y siempre que en una misma historia se hallan juntos, se puede concluir que corren contaminadas las aguas de dos distintas fuentes.

Y ese es el caso de Marcos: la indicación de los ángeles sobre el sepulcro vacío, es parte esencial de la historia; la Cristofanía, en cambio, es extraña al relato primitivo, y el encargo dado a las santas mujeres es el lazo de unión entre ambas tradiciones. Pero la primera procede de un estadio anterior de la fe cristiana: en los círculos de los que partió el relato del sepulcro vacío, se creía en la exaltación inmediata de Jesús.

Bickermann no se atreve a suponer que los Apóstoles no creyeran en una muerte verdadera de Jesús; se sale del paso diciendo que se preocuparon poco o nada de esas breves horas del Crucificado, porque para ellos lo único importante era su identidad con el Hijo del hombre levantado hasta el cielo. La fórmula cristológica de Pablo en. I Cor. 15, a base de la muerte y de la Resurrección de Cristo, no era la única ni la más antigua fórmula de culto en la comunidad primera, sino que brotó más tarde en los círculos helenísticos, en los que eran bien conocidas las figuras de los dioses muertos y resucitados de los misterios griegos. Marcos fué quien transplantó la tradición palestinense pura del rapto o de la exaltación inmediata, basada sobre el argumento del sepulcro vacío, al suelo de la teología helenística, desfigurando así la tradición. Las nuevas ideas conquistaban no sólo al mundo, sino a la misma comunidad primera (202).

2 — W. Michaelis ha venido a sorprender otra curva, algo distinta de la anterior, como fruto del mismo método histórico, en un estudio publicado en 1925, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte* (203). En contraposición a Bicker-

(202) BICKERMANN. *Das leere Grab*. ZNW (1924) 281-292.
(203) TB (1925) 101-109.

mann, Michaelis señala la Resurrección = Exaltación, como la tradición primera. He aquí su línea:

Muerte — Resurrección (Exaltación) — Cristofanías.

¿Qué es, pues, de la Ascensión narrada en Act. 1, 4-11, y que no parece ajustarse al esquema? La tradición de la comunidad primera, no hay duda, es aquella recogida por Pablo en su primera Carta a los Corintios, 15, 3-5, bastante antes que se escribieran los Hechos, y donde el esquema es terminante:

ἀπέθανεν — ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ — ὤφθη Κηφᾷ.

No se menciona la Ascensión, ni hay idea de ella: así piensa Pablo, y con él toda la comunidad primera. Más, es imposible, especialmente desde su punto de vista, como lo ha dicho bien Bultmann ([204]), porque para Pablo y para la comunidad primera, Cristo resucitado es ya Cristo exaltado, Cristo sentado a la diestra de Dios en el cielo. La idea de la Ascensión es, pues, una idea relativamente tardía.

Pero aquí es donde Michaelis nos presenta una solución sorprendente, hermanando a S. Pablo con S. Lucas en su relato de la Ascensión al principio de los Hechos. Aquí no se habla de las comunicaciones del Resucitado con sus discípulos por 40 días, como de un período intermedio entre la Resurrección y la entronización de Cristo; sino que las apariciones de los 40 días, δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς, hay que entenderlas de suerte, que por ese espacio de tiempo Jesús se revelaba de cuando en cuando a sus discípulos desde el cielo, tornando otras tantas veces a él.

La llamada Ascensión es la revelación última en la serie de las revelaciones del Resucitado desde el cielo; y aunque como tal no se diferencia de las anteriores, recibe una expresión singular en la tradición tardía. Se concibe el interés de la comunidad primera por esta última desaparición del Señor. La Ascensión, pues, hay que borrarla del N. T. como

(204) *Urgemeinde*, RGG, V, 1.517.

una idea falsa y desorientadora. El episodio de Lc. 24, 50-53, no es ninguna despedida definitiva de Jesús, sino simplemente la primera de la serie que se abre la tarde de la Resurrección; la última la tenemos en Act. 1, 4-11. Si el prólogo de los Hechos recapitula el contenido del evangelio, dice que contiene todo lo que Jesús hizo y enseñó *hasta el día en que fué recibido en el cielo:* ese *hasta*, ἄχρι, se ha de entender en sentido exclusivo. El evangelio llegaba hasta la ἀνάληψις exclusive, no inclusive: su narración se reserva para Act. 1, 4-11. El tiempo que media entre la revelación primera, al final del evangelio, y la última al principio de los Hechos, queda cubierto por las revelaciones sucesivas a lo largo de un espacio de 40 días.

De este modo, no es ningún problema en adelante la relación entre el final del tercer evangelio y el principio del libro de los Hechos: éste recoge simplemente el hilo de aquél. Así llegamos al resultado, importantísimo, de que los evangelios se cierran con las Cristofanías, no con la Ascensión: por primera vez se introduce ésta en el final no auténtico de Mc. 16, 19-20, y en la interpolación posterior de Lc. 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. No existía entonces idea alguna, bajo ninguna forma, de la Ascensión del Señor: sólo corría el relato de la última aparición suya, que transformado pronto por fuerzas psicológicas y religiosas latentes en la comunidad, iba a abrirse camino al principio de la segunda parte de la obra histórica de S. Lucas. Efectivamente, la escena de la última despedida fué despertando un interés especial en el alma de los fieles. Esa tendencia de la comunidad a dar relieve a la desaparición postrera del Señor fué la que puso en movimiento el relato hacia una Ascensión solemne de Jesús a los cielos, como término del ciclo de sus apariciones.

La idea de la Ascensión flotaba, por otra parte, en el ambiente. El lenguaje bíblico hablaba del rapto de Enoch, Gen. 5, 21, y Daniel había visto al Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo. Todo el mundo antiguo clásico estaba dominado por esas mismas ideas. Para los espíritus sencillos de los discípulos estaba dada la forma definitiva, que

había de revestir su impresión personal de la desaparición última del Resucitado. Así entró la Ascensión en la categoría de los misterios de la vida de Jesús, como su término glorioso. La imaginación de los fieles, religiosamente excitada, acabó por dar forma al misterio dentro del mundo de imágenes y concepciones contemporáneas, y el culto de Cristo fué uno de los factores principales que plasmaron esa tradición al principio del libro de los Hechos. Con eso quedaba resuelto un grave problema: los discípulos de Jesús, no sólo habían tenido vistas demasiado humanas y particularistas respecto de Israel, sino que esperaban además con fuerza, para nosotros insospechada, el Reino de Dios, suspirando por la Parusía. La respuesta sobre la venida del Espíritu, en labios de Jesús, hace virar todo el problema: debía venir el Reino de Dios, y viene en su lugar el Espíritu Santo. "El Espíritu sustituyó a la Parusía", como ha dicho Wellhausen ([205]), "y hasta se puede decir que el Reino de Dios presente sustituyó al venidero". La historia de la formación de este relato ha seguido el camino inverso al trazado en Act. 1, 11: como un día volverá sobre las nubes del cielo, así debe de haber partido Jesús a la vista de los suyos.

3 — También Lyder Brun dedicó, el año 1925, un apéndice a la Ascensión, en su obra *La Resurrección de Cristo en la tradición cristiana primitiva* ([206]). De la Ascensión—dice— poseemos en las fuentes las siguientes informaciones: las dos narraciones paralelas Lc. 24, 50-53, y Act. 1, 9-13; la noticia todavía más corta de Mc. 16, 19, y la extensa descripción de la *Epistula Apostolorum*, 51. Pueden sumarse como piezas complementarias a la noticia de Marcos la confesión como de fe en I Pet. 3, 22, y las palabras del antiguo himno I Tim. 3, 16. Junto a la descripción de la *Epistula Apostolorum*, reclaman nuestro interés las amplificaciones de la *Ascensio Isaiae*.

---

(205) WELLHAUSEN, *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, Berlin (1914) 2.

(206) W. MICHAELIS, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, Oslo (1925) 90-97.

Los dos relatos de Lucas sirven como de remate y corona de las noticias de la aparición del Señor delante de sus discípulos, mientras en Mateo y Juan falta un final parecido.

No hay duda de que Lc. 24, 50-53, nos presenta una narración completa, si bien puramente esquemática, de la Ascensión, como una subida maravillosa del Señor al cielo. Por el cielo se entiende, naturalmente, la morada de Dios y de sus ángeles, el lugar de su trono, donde Jesús toma asiento a la diestra del Padre. El relato paralelo de Act. 1, 9-13, se enlaza todavía más con las Cristofanías, y por todo su estudio detallado se desprende con evidencia que no es sino una variante del relato más corto contenido al final del evangelio, como el relato de Act. 1, 4-8, es una variante del relato más largo de Lc. 24, 36-49. La hipótesis de que los Hechos contenían una historia independiente de la Ascensión, que hubiera llegado a noticia del autor después de escrito el evangelio, no se puede probar en manera alguna por las pequeñas modificaciones que hemos hallado en Act. 1, 6-14. También las líneas directrices de la narración son, de hecho, esencialmente las mismas. Sólo que en el evangelio viene considerada la Ascensión más como término de la convivencia de Jesús con los discípulos (cf. Act. 1, 21-22), y en los Hechos, en cambio, más como fundamento de la misión y garantía de la futura Parusía del Resucitado, ambos aspectos muy en consonancia con el carácter y contenido de los respectivos libros.

En Mc. 16-19, tenemos, no el estilo histórico, sino el del κήρυγμα y el de la confesión de fe, mediante la solemne expresión ἀνελήμφθη y la "sesión a la diestra de Dios". El título de "el Señor Jesús", que se da a Cristo ya exaltado, completa ese carácter.

El mismo lenguaje del κήρυγμα y de la confesión de fe resuena en I Pet. 3, 22. Jesucristo es anunciado y creído en la comunidad cristiana como aquel "que está a la diestra de Dios, que ha partido al cielo, y donde los ángeles y las potestades le están sujetos".

En cambio, Tim. 3, 16, es el lenguaje del himno: "Justificado en el espíritu, visto de los ángeles, recibido en gloria."

Las tres expresiones se refieren a la misma exaltación de Cristo: la primera, como tránsito de la manera de ser carnal a la espiritual; la segunda, como visión de ángeles, que han visto y saludado al Resucitado en su Ascensión a los cielos (cf. la sumisión de los poderes angélicos, I Pet. 3, 22, y Eph. 1, 20-21), y la tercera, como recibimiento del mismo en la gloria.

Esta idea, que Norden ha tratado de iluminar recientemente con sus investigaciones sobre "el divino Niño" desde el punto de vista de la historia de las religiones ([207]), nos sale al paso en los relatos de la Ascensión de la *Epistula Apostolorum* y de la *Ascensio Isaiae*. Esas amplificaciones posteriores iluminan la breve indicación de I Tim. 3, 16, donde se alude ya a los ángeles y potestades que reconocen y saludan al Resucitado en su Ascensión y entrada en el cielo.

Si volvemos los ojos al camino recorrido, vese claro que, a lo más, en Lucas puede hablarse de una tradición de la Ascensión como de recuerdo histórico personal de los discípulos. El pasaje de Mc. 16, 19, descansa evidentemente sobre Lucas, en lo que pueda conservar de algo histórico; así como el relato libremente formado en la *Epistula Apostolorum*. Las dos frases de I Pet. 3, 22, y I Tim. 3, 16, pertenecen a la categoría del κήρυγμα, de la confesión de fe y del himno; y no halla eco en la pluma de los discípulos, contentos con celebrar la Ascensión como un hecho del mundo celeste. Es el caso de la *Ascensio Isaiae*, que lo presenta como visión del profeta. La tradición fijada en Lucas, queda aislada en todo el resto del Cristianismo primitivo.

La tesis de una Ascensión distinta de la Resurrección no puede probarse en Pablo. La Resurrección es para él, en sí misma, una exaltación al cielo, idea, por otra parte, no extraña al Cristianismo primitivo, cf. Rom. 1, 4; 8, 34; Col. 3, 1; Phil. 2, 8-9; Eph. 1, 20; 2, 6; 4, 8-9; I Pet. 3, 21-22; Heb. 1, 3, 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2; Mc. 12, 35; 14, 62; Act. 2, 32-33; 5, 31. Tampoco en I Cor. 15, 5-8, ocurre la Ascensión como final de las apariciones a los discípulos; y con Pablo

---

(207) Ed. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*[2], Leipzig (1931) 116-117.

están en esto de acuerdo Mateo y Juan. En éste se habla hasta de la "exaltación" de la cruz, 3, 13; 8, 28; 12, 32; y el ἀναβαίνειν de 6, 62; 20, 17, no es, según todas las apariencias, un acto especial de la vida de Cristo, sino aquel mismo tránsito de este mundo al Padre, otras veces mencionado. Según la *Epistula Barnabae*, XV, 9, la Resurrección y la Ascensión al cielo se ponen el mismo día. En el *Evangelio de Pedro*, XIX, 56, la recepción en el cielo está unida, parte con la muerte, parte con la Resurrección de Cristo.

En ese estado de cosas, no se puede mirar como parte integrante de la tradición más antigua el doble relato de la Ascensión en Lucas. Más bien se debe preguntar si tiene fundamento en algún recuerdo personal concreto de los discípulos, o simplemente ha brotado como expresión plástica de la fe en la exaltación de Cristo y como final igualmente plástico de las Cristofanías. En el primer caso, se deberá buscar el punto de partida de la narración en una Cristofanía, que tal vez pudiera identificarse con la aparición a todos los Apóstoles mencionada por S. Pablo; el camino entre Jerusalén y Betania, es decir, la cima del Olivete, bien pudiera ser una reminiscencia histórica. En el segundo caso, tendríamos que admitir una formación ideal del cuadro general jerosolimitano; y para la localización habrían de servir de punto de referencia la montaña de Galilea de Mt. 28, 16, y la de la Transfiguración.

No es de este lugar llevar adelante el problema, pues nos ocupamos sólo de la historia de la tradición. Basta haber asentado que la Ascensión, como recuerdo personal de los discípulos, viene atestiguada por Lucas, y sólo por él; que para él tiene un triple sentido: 1) como final de las Cristofanías, y en general de toda la vida de Jesús; 2) como expresión de la exaltación de Cristo a la diestra de Dios, de donde envía al Espíritu; 3) como presagio de la Parusía del Hijo del hombre en la consumación de los siglos ([208]).

([208]) L. BRUN, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, Oslo (1925) 90-97

4 — Interesante también en la aplicación del método y en los resultados que presenta, es el estudio de G. Bertram sobre *La Ascensión de Jesús desde la cruz y la fe en su Resurrección* ([209]). Con la mayor agudeza y detalle ha elaborado el autor los tipos de la tradición, distinguiendo entre la idea de la *Exaltación* y la dé la *Resurrección* de Jesús a través de las páginas del N. T. Su conclusión es la existencia en la comunidad primera de la idea de la Ascensión de Jesús desde la cruz al cielo; idea, según él, anterior a la de la Resurrección y a la de las Cristofanías, cerradas por una Ascensión más o menos distante de aquélla.

No es fácil resumir en breve la construcción de Bertram, en parte por lo aguda y detallada, y en parte también por lo vaporosa y poco ordenada. Partiendo del supuesto de que el mensaje de Jesús y la fe de la comunidad primera estuvo orientada en sentido escatológico, afirma cómo debió brotar espontánea, frente a la realidad de la humillante muerte de Jesús, la idea de su exaltación celeste como Mesías envuelto entre esplendores de gloria. Este parece haber sido ya el caso de Jesús cuando, interrogado sobre su mesianidad, responde formulando sus esperanzas de verse constituído Mesías en todo el esplendor de su gloria mediante la muerte. Muy de notarse la fórmula de Lc. 22, 69, en que no se habla de la aparición del Hijo del hombre, sino sencillamente se dice: "Desde ahora se sentará el Hijo del hombre a la diestra del poder de Dios." Las palabras de Jesús al buen ladrón, Lc. 23, 43: "En verdad te digo, hoy estarás conmigo en el paraíso", presuponen la misma esperanza. En ese mismo sentido hay que interpretar la última palabra, Lc. 23, 46: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu."

Este concepto aparece ya en Lc. 9, 51, donde el tiempo de la Pasión de Jesús viene calificado como el de su ἀνάληψις, de su "assumptio", claro que al cielo. Ese parece ser también el caso de Lc. 24, 25: "¿No convenía que Cristo sufriera todo eso y así entrara en su gloria?" Con todo, en el pasaje

---

(209) G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, Tübingen (1927) 187-217.

decisivo, en la muerte de Jesús, no aparece, es verdad, la expresión dentro de nuestra tradición canónica; pero aparece en el *Evangelio de Pedro*, 19, donde al morir Jesús exclama: "¡Poder mío, poder! ¡tú me has abandonado! Y después que habló así, ἀνελήφθη, fué recibido en alto." Como el autor del apócrifo ofrece luego, a pesar de esta noticia, un relato de la Ascensión, haciendo salir del sepulcro a Cristo acompañado de la cruz camino de la gloria, se han querido armonizar las dos ideas, diciendo que en el momento de la muerte subió al cielo la fuerza divina de Cristo. Como escribe Arnoldo Meyer: Jesús entró en el cielo espiritualmente con la muerte, corporalmente con la Resurrección ([210]).

Pero eso es hacer historia de ideas añadidas posteriormente en la tradición, dice Bertram. Según la narración del apócrifo, la fuerza divina abandonó a Jesús ya antes de su muerte; a eso alude la última palabra: "¡Fuerza mía, fuerza! ¡tú me has abandonado!" Y hay que distinguir todavía la recepción en el cielo del yo parlante: "Y después que habló así, fué recibido en alto."

También S. Pablo parece presuponer la Ascensión desde la cruz al cielo, cuando en Phil. 2, 5-11, contrapone al anonadamiento de Jesús su exaltación gloriosa, sin mencionar para nada la sepultura ni la Resurrección de Cristo. Ese mismo es el caso en I Tim. 3, 16, y en otros pasajes del Apóstol, como en Gal. 3, 1; I Cor. 1, 23; 2, 2, donde se pasa por alto la Resurrección, y el Evangelio es el mensaje del Crucificado, como en II Cor. 4, 4, lo es de la gloria de Cristo.

Más tarde, razones de orden polémico, sobre todo, contribuirán a que en la conciencia cristiana se contrapongan, no ya la muerte y la exaltación, sino la muerte y la resurrección, sobre todo frente al Docetismo, como en I Cor. 15.

En la tradición evangélica, en cambio, donde falta hasta una narración propia de la Resurrección, ha quedado sofocada esta fe principalmente por el hecho histórico de la sepultura. Pero en las expresiones particulares se puede reconocer

(210) *Die Auferstehung Christi*, Tübingen (1906) 75-90.

todavía que la fe escatológica de la exaltación y retorno de Cristo no tiene relación alguna inmediata con la idea de la resurrección ni con la de las leyendas de visiones. El fenómeno pascual de la comunidad primera aparece más bien como "esperanza final anticipada". Más próxima estaba la idea de la Ascensión directa de Jesús al cielo, como presupuesto de su retorno final. A eso alude el sentido de la historia de la Ascensión en Act. 1, 11, según lo explican los ángeles; la Ascensión se verifica, como un día se verificará el retorno: es su presupuesto.

Con todo, hay que confesar que, en el estado actual de los evangelios, la Resurrección desempeña también un papel muy importante y que aun ha oscurecido la idea de la exaltación, si exceptuamos el evangelio de S. Juan. Aquí la muerte no es la humillación suprema de Jesús, sino la hora de su exaltación y de su glorificación definitiva. El motivo de la Transfiguración, que ocurre sólo una vez en los Sinópticos, se extiende aquí y resuena por todo el evangelio. Este concepto de la exaltación no alude a ningún acto exteriormente perceptible, ni pugna, por otra parte, con las tradiciones históricas de la sepultura. Ese término se cierne por cima de la historia, mientras que las leyendas de la Resurrección significan una invasión de lo suprahistórico en las esferas del espacio y del tiempo.

Esta idea de la exaltación de Jesús desde la cruz es aún más clara en la terminología de la Carta a los Hebreos. No se habla en ella de la Resurrección ni de la sepultura: en cambio, se contrapone la Pasión a la gloria celeste, Heb. 2, 9-10. Jesús es el Sumo Sacerdote que ha atravesado los cielos; que, con su sangre ofrecida en sacrificio expiatorio, ha penetrado en el santuario celeste, Heb. 4, 14; se corresponden y se miran mutuamente la realidad del sacrificio consumado por los pecados y la eternidad de la gloria divina que de él se sigue, Heb. 10, 12, la exaltación y la cruz, Heb., 12, 2. De la terminología cultual y litúrgica de la Carta se puede concluir que ella no presupone ni sepultura ni leyendas de visiones ni resurrección: la idea, en el fondo, es la de la exaltación de Jesús desde la cruz al cielo.

Resumiendo, se puede decir que entre las ideas de la primera comunidad cristiana tuvo un puesto importante la de la Ascensión desde la cruz al cielo. Luego cedió esa idea a la de la Resurreción, en parte porque la Ascensión desde la cruz no satisfacía a la indigencia del cristiano por un testimonio más firme y claro de la fe, y porque, además, aquella idea pareció venir apoyada por la herejía; sin embargo, nunca ha desaparecido del todo de la tradición del N. T.

Termina Bertram apuntando que no es ningún resultado histórico al que le lleva su método, como si en adelante pretendiera él cerrar la vida de Jesús con la Ascensión desde la cruz al cielo, en vez de cerrarse, como hoy se cierra, con las leyendas de la Resurrección. El resultado histórico obtenido por el método de "la historia de las formas", es la historia de la tradición. Y en nuestro caso ese resultado puede formularse diciendo que existen juntas en el Cristianismo primitivo diversas formas de concepción y de expresión, que brotan todas de la fe en Jesús glorificado. Ni puede la ciencia histórica verificar la realidad que corresponde a ellas, ni, por lo mismo, hacer historia del motivo de la Ascensión desde la cruz. Al conducirnos el método histórico más allá de esas formas de narración, nos coloca, como toda ciencia crítica, frente al problema de la fe. Y la expresión creada por la fe es obra de la piedad, y no de la investigación (211).

---

(211) G. BERTRAM, *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung*, Tübingen (1927) 187-217. R. BULTMANN ha incorporado recientemente a su obra *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen (1931) 310-316, las conclusiones de L. Brun, de Bertram y, en parte, también las de Bickermann. Lc 24, 44-49, es, al parecer, un trabajo puramente literario de Lucas. Igualmente Lc 24, 50-53, donde la despedida de Jesús es un producto literario, que puede ser lo haya encontrado ya hecho S. Lucas. La Ascensión no se narra todavía en los Sinópticos en forma legendaria. El revisor de los Hechos es el que ha interpolado en ellos la leyenda de la Ascensión; existe otra leyenda de la misma en la *Epistula Apostolorum*, edic. de K. Schmidt, p. 154. Originariamente no medió diferencia alguna entre la Resurrección y la Exaltación de Jesús; la diferenciación viene por vez primera como consecuencia de las leyendas pascuales, que hacen necesaria una historia especial de la Ascensión, como término de la permanencia del Resucitado sobre la tierra. Y el tema del sepulcro vacío entró de por medio en ese desarrollo, modificando ya la idea originaria de la exaltacion

5 — Antón Friedrichsen coincide con los críticos anteriores en el esquema general antes reproducido:

Muerte — Exaltación — Cristofanías.

Después de una primera parte destructora de la solución peregrina de Michaelis, en su construcción personal, aunque algo ecléctico, se inclina preferentemente a las conclusiones de su paisano, el profesor de Oslo, Lyder Brun. ¿Cómo se ha llegado—se pregunta—a esa materialización grosera de la idea de la exaltación en los escritos de Lucas? Pues hay que acentuar aquí respecto del relato de la Ascensión, la actividad literaria independientemente formadora del autor del tercer evangelio y del libro de los Hechos. Lucas fué el primero en dar forma histórica a la idea de la exaltación de Jesús y en introducirla en la esfera de la observación humana.

Eso lo hizo Lucas, no sobre la base de una tradición preexistente, sino bajo el impulso de motivos literarios y religiosos; él dió forma plástica a la escena de la despedida última de Jesús, como término de las revelaciones del Resucitado y de toda la vida terrestre de Jesús, como expresión sensible de la exaltación de Cristo a la diestra de Dios, de donde luego había de enviar al Espíritu Santo, y, finalmente, como presagio de la Parusía.

Según se nos presenta, no se explica suficientemente el relato con una insinuación a cualquiera tradición popular desconocida ni con la búsqueda de material helenístico. Lucas no echa mano de los recursos llenos de efecto que ofrecía la leyenda de la Ascensión. Act. 1, 3-13, es un duplicado de Lc. 24, 50-53. Al final de su evangelio se detiene ante una imposición determinada de estilo—el doble esquema de las revelaciones del Resucitado—; por el contrario, el comienzo de su segundo libro está dominado por intereses objetivos y reales—la misión mundial universalista y la cuestión de la Parusía—que requieren una amplificación más extensa. Así se explica que Lucas al final del evangelio se ciña a relatar la revelación a los peregrinos de Emaús y al círculo de los Doce, si bien conocía una larga serie de revelaciones; no había motivo alguno para mencionarlas, ni siquiera en resu-

men; se apresura al término, y la reproducción del tipo de revelación moldeado en la tradición forma el término natural de su relato de la vida de Jesús. Por lo mismo, no hay que pensar que los hechos narrados en Lc. 24, 36-53, hayan tenido lugar en el espacio de 24 horas. Los enlaces cronológicos de Lucas son, generalmente, de carácter literario, y por lo mismo no pueden apurarse demasiado, como ha observado K. L. Schmidt ([212]). Los 40 días de Act. 1, 3, cuyo carácter simbólico-sacral no debe olvidarse, son para Lucas, no una corrección, sino una variación complementaria del final del evangelio ([213]).

XII — Los últimos ensayos de explicación de la tradición cristiana

El tema ha seguido interesando a la crítica en estos últimos años, y más o menos dentro de los mismos métodos históricos de la formación de las tradiciones, nos han dado nuevos ensayos K. Lake, M. S. Enslin, H. Schrader y M. Goguel.

1 — K. Lake tuvo el mérito de adelantarse en parte a esos métodos, tratando de reconstruir en 1907 la supuesta tradición primera, germen del relato cristiano. Muerto Jesús y sepultado, habían vuelto los discípulos a sus ocupaciones primeras; pero, con sorpresa suya, se aparecía el Señor a Pedro, y luego a los demás, tanto a los que vivían en Judea como en Galilea, y bajo la influencia de esas apariciones se vino a creer que el Señor había resucitado y subido al cielo.

S. Pablo no da relato ninguno de la Ascensión, pero deja entrever que la Iglesia primitiva miraba el cielo como morada de Cristo Resucitado. Además, cuando escribe a los Romanos: "Jesucristo, que ha muerto, más, que ha resucitado de entre los muertos, que está a la diestra de Dios" ([214]),

(212) *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919) 246-273 · 316.
(213) A. Friedrichsen, *Die Himmelfahrt bei Lukas*, TB (1927) 337-341.
(214) Rom. 8, 34.

sus palabras sugieren la idea de que la exaltación de Cristo a los cielos es el resultado de su Resurrección gloriosa; como, cuando escribe a los Filipenses que desea "morir y estar con Cristo" ([215]), supone que en esa misma exaltación vendrán a tomar parte los cristianos después de su muerte. Esto implica o no una ascensión al cielo, según venga considerado como un lugar o como un estado; pero los fieles del primer siglo, incluyendo probablemente entre ellos a S. Pablo, lo consideraban sin duda como un lugar, y así la evolución histórica hacia los relatos de la Ascensión era inevitable.

Y los relatos vinieron efectivamente en los *Hechos* y en el *Evangelio de Pedro*. En la tradición primera sólo se afirmaba que el Señor era un ser celeste. En los círculos que conservaban la doctrina primitiva de que el Señor Resucitado no era de carne y hueso, no había para qué acudir a los relatos diversificados de la Resurrección y de la Ascensión, pues ambas no eran más que una misma cosa mirada desde diversos puntos de vista, y como dos aspectos de una misma fe. Este tipo de narración está representado en el *Evangelio de Pedro*, que, si bien es de redacción tardía y se aparta más, en otros aspectos, de la concepción primitiva, en éste, en cambio, nos la conserva más pura, porque, debido a su doctrina doceta, estuvo lejos de hacer al Señor Resucitado de carne y hueso.

Pero este tipo de tradición, aceptable en los círculos docetas, no lo era en los antidocetas, y la fuerza misma de la controversia les obligó a adoptar otra postura, diciendo que las apariciones habían sido de un hombre de carne y hueso.

La nueva tesis tropezaba, sin embargo, con dos dificultades: 1) quedaba siempre la tradición de apariciones como aquella de Damasco, que no eran, ciertamente, de ese género; 2) S. Pablo mismo había dicho que la carne y la sangre no podrían entrar en el Reino de los cielos. Se salió del paso introduciendo un nuevo factor, que separaba la Resurrección de la Ascensión y clasificaba en dos categorías las aparicio-

---

(215) Phil. 1. 23.

nes de Jesús Resucitado: las de carne y hueso, anteriores a la Ascensión, y las de espíritu, posteriores a aquélla. Es posible que en un principio no estuviera bien definido el período de los 40 días, pues hay buenas razones para pensar que S. Lucas mismo cambió de parecer sobre esta materia. Al escribir su evangelio, creía que la Ascensión tuvo lugar la tarde misma de la Resurrección; pero al redactar más tarde los Hechos, mudó de opinión, introduciendo por vez primera los 40 días, número que difícilmente puede apurarse, según era de vago su uso, y sinónimo muchas veces de un largo espacio de tiempo (216).

El judío Montefiore ha hecho suyas las conclusiones de Lake. La idea primitiva fué sin duda la de que Jesús Resucitado subió directamente al cielo, y ese Jesús celeste es el que luego se aparecía a los discípulos en Galilea. Pero es posible que brotara también otra leyenda, según la cual Jesús volvió en carne y sangre a su vida primera, pudiendo comer y ser tocado de sus discípulos; no había aún subido al cielo, ni subió allá sino después de sus apariciones; y sólo entonces, en la Ascensión, fué cuando su cuerpo se volvió espiritual y celeste (217).

---

(216) K. LAKE, *The historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, London (1907) 230-238. B. W. BACON, *The Ascension in Luke and Acts*, *Expositor* VII ser. vol VII (1909) 251-261 se apartó de esta ultima explicación de Lake, armonizando el doble relato de S. Lucas en el evangelio y en los Hechos, a base de una fuente únlca para ambos, y poniendo la Ascensión, no como térmlno, como hasta ahora generalmente se venía interpretando, slno como principlo y punto de partida de las apariciones del Resucitado. Asi se correspondían mutuamente: Lc XXIV, 48-49 Act 1 4-5 Y Lc XXIV, 50-53 Act. I, 6-11 Y como en el III evangelio todo tiene lugar la tarde de la Resurrección, así también en el libro de los Hechos Pero ¿y el detalle de los 40 dias, que en Act 1, 3, precede al relato? Tiene por objeto, responde Bacon, compensar la omisión de las tradiciones referentes a las apariciones de Jesús en los escritos de S. Lucas, apariciones que se slguen, no preceden, a la Ascensión del primer dia. Así Lucas no se contradice en su doble relato. Ni contradice a la tradición apostolica y postapostólica (S. Juan, *Epistula Barnabae*, *Evangelium Petri*) que conciben la Ascensión como el principio, y no como el fin, del período de las apariciones. Con excesiva benevolencia escribiría en 1928 otro crítico americano sobre esta idea de Bacon: "Aunque estas sugerencias no deben rechazarse con ligereza y son dignas de consideración mayor de la que se les ha prestado, con todo, varias objeciones me parece arguyen decididamente contra él", M S. ENSLIN, *The Ascension Story*, JBL (1928) 63.

(217) MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*², II, London (1927) 644.

2 — El mismo profesor de la Universidad de Harvard, K. Lake, ha vuelto a retocar su teoría, con marcadas influencias del estudio de Bertram. La fe en la Ascensión—dice— en parte al menos, es un ensayo que tiende a precisar con mayor claridad la relación existente entre el Jesús terrestre muerto sobre la cruz y el Jesús Resucitado apareciéndose a sus discípulos. La tradición más antigua no fijaba la fecha de la Resurrección hasta el tercer día. No se discutió en un principio sobre dónde pudo estar su alma durante ese tiempo; S. Pablo mismo no parece tener ni conciencia de la cuestión, y hasta hacen pensar varias de sus indicaciones incidentales concebía a Jesús pasando derecho, como un ser celeste, de la muerte a la vida [218].

Pero, más tarde o más temprano, surgió la cuestión: ¿dónde estuvo el alma de Jesús durante esos tres días? La fe, anterior a toda teoría de resurrección, decía entre los judíos que el alma está en el scheol, y la parábola de Lázaro el pobre y del rico Epulón prueba que en algunos círculos se creía en un juicio preliminar que destinaba inmediatamente a los hombres, o a un lugar de tormentos, o al seno de Abrahán. Igual punto de vista se refleja en las palabras de Jesús al buen ladrón: "Hoy estarás conmigo en el paraíso"; así como en las últimas suyas al Padre celestial: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu." Y es posible que el término ἀνάλημψις se empleara para significar esa partida del alma al paraíso, cosa que explicaría el uso curioso del vocablo en Lc. 9, 51.

Por otra parte, había que buscar una explicación al término de las apariciones del cuerpo resucitado de Jesús sobre la tierra, y la leyenda de una ascensión corporal fué su inevitable consecuencia. El paso estaba facilitado por toda una serie de tradiciones referentes a Elías y Enoch, a Moisés, Baruch y Ezra, dentro de la literatura apocalíptica. Así brotaron tres posiciones en la antigua literatura cristiana: 1) según las Cartas de Pablo, el Señor resucitado tenía un cuerpo espi-

---

(218) Reconoce, con todo, que en I Cor. 15, 1 ss., pensó S. Pablo en una como transformación espiritual del cuerpo, depositado en el sepulcro.

ritual, o, en otras palabras, era un espíritu (219); su morada era el cielo, y de allí hacía sus apariciones como un ser celeste; 2) según Lucas y Juan, el Señor resucitado poseía el mismo cuerpo, de carne y hueso, como el primero (220), y esta su concepción grosera fué la que últimamente prevaleció en la Iglesia sobre la otra más espiritual de Pablo; 3) según el *Evangelio de Pedro*, se distinguían dos ascensiones, la de Cristo Dios, "recibido en alto" en el momento de la muerte, y la de Cristo hombre, elevado al estado de gloria al tercer día.

Según la concepción de Pablo, la Resurrección se identificaba, pues, con la Ascensión: era el paso de la tierra al cielo. Pero según la concepción de Lucas y de Juan, los dos hechos se diferenciaban mediando entre ellos un período de tiempo, cuya duración varía según las fuentes. Y esta fué la concepción adoptada más tarde por la Iglesia (221).

3 — En 1928 hacía oír su voz la misma crítica americana por un artículo del profesor del Seminario Teológico Crozer de Chester, en Pensylvania, M. S. Enslin, *The Ascension Story.*

Es bien conocido de todos que la única mención de la Ascensión en el N. T. se halla en Lucas y en los Hechos, y tal vez solamente en los Hechos, si prescindimos de la frase ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ del fragmento del himno cristiano primitivo en I Tim. 3, 16, un pasaje dependiente, casi cierto, del relato de los Hechos.

Que Pablo desconoce la historia de una Ascensión del Señor, es cosa demasiado clara para ponernos a discutirlo. En cambio, es un punto fundamental en el Apóstol la idea de la exaltación y de la entronización de Jesús a la diestra de Dios. La Resurrección era el camino para ella. Las apa-

---

(219) Rom. 8, 9 ss.; II Cor. 3, 17.

(220) Lc. 24, 39; Ioh. 20, 27.

(221) K. Lake, *The Acts of the Apostles*, BC, V, London (1933) 16-22. Lake dedica un estudio especial al período que media entre la Resurrección y la Ascensión según las fuentes, principalmente apócrifas y gnósticas, para deducir de sus variaciones la poca influencia ejercida por los Hechos en la formación de la tradición durante los primeros siglos

riciones en I Cor. 15, 1-11, no exigen una actividad terrestre de Jesús entre la Resurrección y la Ascensión. En prueba de su tesis de que su experiencia del Señor resucitado era justamente tan real como lo había sido la de los demás Apóstoles, presenta Pablo el catálogo de las apariciones, incluyendo dentro de la serie y dentro del mismo tipo la suya camino de Damasco. Ahora bien, esta aparición difícilmente cabe concebirla en la mente del Apóstol, sino como una aparición de Cristo exaltado ya y desde los cielos. Luego hay que concebir igualmente aquellas otras a Cefas, a los Doce, a los 500 hermanos, a Santiago y de nuevo a todos los Apóstoles.

La concepción de Marcos no es clara. En el final auténtico no se habla ni de las apariciones ni de la Ascensión del Señor. En 16, 7, se anuncian aquéllas en Galilea: "allí le veréis"; pero eso no implica otras apariciones que las que van a tener lugar desde el cielo.

Algo parecido ocurre en Mateo. Las palabras de Jesús a sus discípulos en Galilea, Mt. 28, 18: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra", son del Jesús ya glorificado, y que, sólo al aparecerse desde el cielo, puede apropiarse semejante lenguaje. Tampoco la anterior aparición a las mujeres, Mt. 28, 9-10, hubiera sugerido, de por sí y sin el apoyo del relato de los Hechos, una aparición de Jesús resucitado, antes de subir a su Padre.

La cosa es más oscura en el IV evangelio. Las palabras de Jesús a María, Ioh. 20, 17: "No me toques, pues no he subido todavía a mi Padre; pero vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios", implican, ciertamente, un intervalo entre la Resurrección y la Ascensión, pero no los 40 días del relato de la Ascensión en Act. 1, 3.

En la entrevista siguiente, la misma tarde, con sus discípulos, Jesús, alentando sobre ellos, dice, Ioh. 20, 22: "Recibid el Espíritu Santo." Antes, en Ioh. 7, 39, había dicho el cuarto evangelista: "Y esto lo dijo del Espíritu que habían de recibir aquellos que creyesen en él; pues no se daba aún el Espíritu, por no haber sido todavía glorificado Jesús." Esta

su glorificación era, al parecer, su entrada en la gloria, que habría tenido ya lugar según esta indicación del evangelista. La invitación hecha a Tomás, el domingo siguiente, de tocar sus llagas, cosa antes denegada a María, "por no haber subido aún a su Padre", implicaría que en el ínterin había tenido lugar la Ascensión.

No es claro si el autor del IV evangelio conoció el relato de los Hechos; ciertamente lo es que, de haberlo conocido, no lo hubiera aceptado. Porque para él la ἀνάβασις tuvo lugar, al parecer, el mismo día de su salida de la tumba, y, cierto, no más tarde de una semana después.

Ni corrió mejor suerte el relato de los Hechos en la Iglesia primitiva; la afirmación es explícita, sobre todo, en la *Epistula Barnabae* 15, 9. Además, el silencio de Clemente Romano, de Ignacio, de Policarpo, de Hermas y de la Didaché prueba que, o desconocían, o rechazaban toda tradición que separase la Ascensión de la Resurrección de Cristo.

Todo ello sugiere que la leyenda de las comunicaciones del Señor Resucitado con sus discípulos por 40 días, como la de su desplazamiento final a la gloria, es una tradición tardía y no muy difundida, que, o vino a conocimiento de nuestro autor después de terminado el primer volumen de su obra histórica, o fué creada por él a base de alguna afirmación contenida en las fuentes que manejaba, como aquella que nos ha conservado en Act. 13, 31.

Es claro que tampoco fué aceptada por los primeros cristianos, a pesar de venir asesorada por un escritor que luego figura en el número de los autores inspirados. Aparte de los Gnósticos, que enseñaron un período de 18 meses y hasta de 12 años, como es el caso en la *Pistis Sophia*, a fin de que el Señor resucitado dispusiera de tiempo para comunicar su doctrina esotérica; el punto de vista generalmente defendido parece fué el de que la Resurrección envolvía ya el paso a la gloria.

Pero según pasaban los días y los escritos cristianos fueron considerándose como Escritura Santa, se impuso la necesidad de una mayor armonía. Y pues que la afirmación en el libro de los Hechos era explícita y terminante, y difícil-

mente cabía explicarla de otra manera de como sonaba; la tendencia parece haber sido tomar como tipo y modelo el relato de los Hechos, obligando a entrar dentro de ese molde todas las otras concepciones. Y se logró la armonía, pero a expensas de la exactitud histórica (222).

4 — H. Schrade, en su artículo sobre la "Iconografía de la Ascensión de Cristo", publicado en el último volumen de *Las Conferencias de la Biblioteca de Warburg* (223), ha reconstruído así los pasos sucesivos en la formación de la tradición finalmente estampada en los Hechos. Aunque un tema de la historia del arte el suyo—la representación del misterio dentro del marco de las antiguas imágenes de la Ascensión de Cristo—necesitaba, como él dice, de una preparación histórica de la idea, y es la parte que nos interesa aquí de su estudio.

Del hecho mismo no se duda en el Cristianismo primitivo, aunque sobre el tiempo y modo hay sus divergencias: 1) desde la cruz; 2) el día primero de Pascua; 3) once años más tarde, según la *Pistis Sophia;* 4) a los 40 días, según el libro de los Hechos. Los evangelistas, con todo, dejan entre sombras el misterio: Mateo y Marcos lo pasan en silencio; tal vez no estaba aún formada la fe en él, y se siente en el fondo de sus narraciones la turbación de los discípulos después de la muerte del Maestro. La frase διέστη ἀπ' αὐτῶν de Lucas puede ser una fórmula de rapto, como el ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν del mismo Lc. 24, 31, y el ἐξ ἀνθρώπων ἀφανίζουσιν de los dioses.

Esta misma idea del rapto existe en Mateo y Marcos, y presentan ambos la misma prueba, la del sepulcro vacío, corriente en la antigüedad pagana, como más tarde en la leyenda cristiana. Se cruza ya con la idea de la Resurrección en Mc. 16, 7: ἠγέρθη, grita el ángel a las mujeres que se

(222) M. S. Enslin, *The Ascension Story*, JBL, XLVII (1928) 60-73.

(223) H. Schrade, *Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi. Vorträge der Bibliothek Warburg, Vorträge 1928-1929 über die Vorstellungen von der Himmelreise der Seele,* Leipzig-Berlin (1930) 66-190.

acercan al sepulcro, y desde ese mismo punto de vista se explican las apariciones, en las que Jesús se muestra, no como espíritu, sino como de carne y hueso.

No es verdad, a juzgar al menos por la forma de la tradición llegada hasta nosotros, que se puedan considerar estas apariciones como simples teofanías de Cristo ya glorificado, como pretenden recientemente Bickermann y Michaelis: algo así como si se tratara de diversas formas de Ascensión, de las que la última recibiría propiamente ese nombre. Esas apariciones poseen demasiadas dosis de realismo, para clasificarlas dentro de esa categoría, y pertenecen más bien a la idea de la Resurrección, es decir, de una reviviscencia a la vida y esfera terrestres.

Dentro de una fe pura y consecuente de la Resurrección, hubiera debido comenzar el señorío del reino final del Mesías, y a esa luz se entiende Mt. 28, 20: "He aquí que estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos." Al escribir así el evangelista, no se olvida del sentido que tienen el sepulcro vacío y la historia del rapto. Pero, por otro lado, algunos rasgos y propiedades que posee el cuerpo de Jesús, como el atravesar las puertas cerradas, el aparecer y desaparecer súbitamente a sus ojos, el no estar ligado al tiempo ni al espacio, sólo se comprenden en un cuerpo transfigurado y elevado ya a la gloria. Los elementos opuestos que se hallan en esas apariciones, deben respetarse: son el resultado del cruzamiento de la doble idea de la Resurrección y de la Ascensión o del rapto, que la fe acariciaba y fundía dentro de las tendencias de la fuerza imaginativa judío-cristiana y étnico-cristiana.

Si se mira el conjunto de estas tradiciones a la luz de los principios que las rigen, no es posible hablar de la Ascensión como de un "duplicado" de la Resurrección, como lo ha hecho H. J. Holtzmann [224]; más bien lo que ocurre es que han penetrado en la historia de la Resurrección las otras ideas de las leyendas del rapto.

---

(224) *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, I, Tübingen (1911) 488.

Pero tenemos todavía pruebas más decisivas del predominio de estas segundas ideas sobre la primera en los evangelios canónicos. No contienen relato alguno que describa la Resurrección: los Hechos, en cambio, nos presentan uno muy detallado de la Ascensión gloriosa. Las pocas descripciones de la Resurrección conservadas de los primeros tiempos, miran la Resurrección y la Ascensión como un mismo hecho: la más conocida es la del *Evangelio de Pedro;* la segunda, más corta, se halla en el códice de Bobbio, Mc. 16, 3: "Et surgent (surgentes?) in claritate vivi Dei simul ascenderunt cum eo"; una tercera leyenda, por fin, en S. Efrén siro hace coincidir igualmente los dos misterios.

Una nueva confirmación de la preponderancia de las ideas de la Ascensión sobre las de la Resurrección en la imaginación cristiana, la tenemos en la concepción de un rapto inmediato de Cristo desde la cruz al cielo. La palabra de Cristo al buen ladrón, Lc. 23, 43: "Hoy estarás conmigo en el paraíso", sólo se puede entender de una entrada inmediata en el cielo después de la muerte. El *Evangelio de Pedro* escribe del momento mismo de la muerte de Jesús: καὶ εἰπὼν ἀνελήμφθη. ¿Qué clase de ascensión o rapto es éste? Cierto que sólo de la δύναμις, pues luego sigue expresamente en el mismo apócrifo la descripción de Cristo levantándose del sepulcro y subiendo al cielo. La ἀνάλημψις de la δύναμις parece haberse presentado a los ojos de Lucas, al dar como la última palabra del Señor en la cruz, Lc. 23, 46: "Padre, en tus manos entrego mi espíritu; y habiendo dicho esto, expiró." La concepción del *Evangelio de Pedro*, con su término formal ἀνελήμφθη, se acerca ya mucho a la concepción doceta, que sostenía haber sido ya arrebatado Cristo-Dios desde la cruz al cielo, cuando aún los ojos de todos se dirigían hacia el cuerpo aparentemente moribundo de Jesús.

Con esto tocamos ya la idea de la *exaltación*, representada por Pablo en Phil. 2, 8-9, y en Rom. 8, 34, idea para él sinónima de su entronización a la diestra de Dios. Cristo fué exaltado, para el Apóstol, en el momento de su Resurrección, al levantarse del sepulcro. Sus apariciones, en las que también a Pablo le ha cabido su parte, son las de Cristo elevado ya a

la gloria. En todo ello se nota la tendencia de la imaginación cristiana hacia lo celestial y eterno.

Veamos ahora el relato de los Hechos, dejado intencionadamente aparte hasta ahora. Ese relato minucioso, a pesar de su carácter fundamentalmente mítico, parece, por todo su estilo, concebido para elevar, sobre su claridad misma, a la categoría de lo histórico lo que en adelante había de ocupar la fantasía cristiana para siempre. Pero, cosa curiosa, la fuerza imaginativa del historiador olvida de nuevo su propio relato, volviendo poco después a la imagen bien distinta de Pablo, Act. 2, 3: τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ Θεοῦ ὑψωθείς. Lo único que ha quedado de común entre los relatos de la Resurrección y de la Ascensión es la presencia de los ángeles, propia, como hemos visto, de las leyendas del rapto. La Ascensión se ha logrado con dar media vuelta a la imagen escatológica de la venida del Hijo del hombre sobre la nubes del cielo, Mc. 13, 26, y parte, en último lugar, de la visión apocalíptica de Dan. 7, 13 [225].

5 — También el decano de la Facultad de Teología protestante de París, Mauricio Goguel, ha vuelto a tocar este tema desde el punto de vista de la reconstrucción de la tradición primitiva.

La idea de una Ascensión distinta de la Resurrección, y cerrando el período de las Cristofanías, es del todo extraña —dice—a la tradición más antigua. De otro modo, no se comprendería cómo Pablo pudo equiparar su Cristofanía del camino de Damasco a las otras de los primeros discípulos. Aunque la idea de una Ascensión de Jesús a los 40 días, conforme al libro de los Hechos, ha venido a ser la doctrina de la Iglesia; se salvaron por largo tiempo las huellas de la idea anterior de una Ascensión inmediata del Señor al cielo. La *Epistula Barnabae*, XV, 9, habla del domingo, "en que resucitó Jesús, y, después de mostrarse a los suyos, subió al cielo". En el *Evangelio de Pedro* dice el ángel a María Mag-

(225) Hubert SCHRADE, *art. cit.*, pp. 68-80.

dalena la mañana de la Pascua: "Ha resucitado y vuelto allá de donde había venido." También el códice de Bobbio habla de una Ascensión inmediata de Jesús a los cielos, Mc. 16, 3-4. Tertuliano escribe: "Post biduum, die tertia, quae est resurrectio eius gloriosa, de terra in caelos eum recepit unde venerat" ([226]). S. Jerónimo añade: "Unde et dominica dicitur, quia Dominus in ea victor ascendit ad Patrem" ([227]). También la *Epistula Apostolorum* coloca la Ascensión el día primero de la Pascua.

Son claras las razones por las que el autor de los Hechos vino a fijar el espacio de las apariciones en 40 días. El número 40 era un número sagrado, y tiene su paralelo directo en los 40 días de ayuno que preceden al ministerio terrestre de Jesús, como los 40 días de apariciones preceden a su ministerio celeste.

Y ¿qué es lo que motivó la limitación de las apariciones. y aun su posibilidad dentro de un período determinado? Deben de haber sido imperiosas las razones, pues le llevaron a reducir la Cristofanía de Damasco al rango de una simple visión extática. El estado más antiguo de la tradición, que nos es dado alcanzar, no conocía más que una aparición o un corto número de apariciones, que, relacionadas entre sí y colocadas en un corto espacio de tiempo, eran casi el equivalente de una sola manifestación del Resucitado. Poco a poco las visiones se multiplicaron, generadas las unas de las otras por un proceso psicológico muy simple, y más aún que las visiones, se iban multiplicando y diversificando sus relatos. Así se llegó a una tradición que hablaba de un gran número de apariciones.

Pero a la vez se presentó un nuevo problema: era preciso explicar por qué habían cesado las apariciones. Para eso se recurrió a la idea de que no eran posibles sino durante un cierto período de tiempo. Hemos visto que, bajo la influencia de las necesidades de la apologética, los relatos de apariciones tendían a insistir cada vez más en la materialidad de la

---

(226) *Adv. Iud.* 13.
(227) *In diem Domini Paschae ad Ps.* 17, 14, AM, III² (1897) 418.

Resurrección. Se disoció con eso la idea de Cristofanía de la idea de la glorificación del Señor y aun vino a ser difícilmente conciliable con ella. ¿Cómo yuxtaponer, en efecto, la idea de Jesús glorificado en el cielo a la de su presencia sobre la tierra, con apariciones intermitentes?

Para combinar las dos ideas, las refirieron a dos momentos diferentes, y se representó el tiempo de las apariciones como un período intermedio entre la Resurrección y la glorificación celeste de Jesús. Así se venía a dar razón del término de sus apariciones sobre la tierra (228).

XIII — Nuestro estudio dentro de la literatura ya existente

1 — De la simple exposición del cuadro histórico que precede se desprende la importancia y actualidad del tema, no menos que el número y gravedad de los problemas planteados.

La tesis negativa lo ha invadido casi todo, fuera del campo católico y parte del protestante conservador, principalmente en Alemania, y ejerce su predominio en las esferas de la alta crítica con todos los honores de una conclusión consagrada por la ciencia. Son casos más bien raros los de Teodoro Zahn (229) en Alemania, Godet (230) y Hollard (231) en Francia, Westcott (232), Milligan (233), Sanday (234), Swete (235), Plum-

---

(228) M. Goguel, *La Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, Paris (1933) 347-356.

(229) *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig (1913) 733-734; *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Leipzig (1919) 9-34.

(230) *Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc*, II³, Paris (1872) 449-467

(231) *Ascension de Jésus-Christ*, *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, I pp. 625-628.

(232) *The Revelation of the Risen Lord*. London (1881) 171-199.

(233) *The Ascension and heavenly Priesthood of our Lord*, London (1908) 1-60.

(234) *The Ascension*, art. *Jesus-Christ*, *A Dictionary of the Bible*, II. pp. 642-643.

(235) *The Apostles' Creed*, Cambridge (1906) 64-73; *The Appearances of our Lord after the Passion* London (1922) 91-109; *The Ascended Christ*, London (1922) 1-16.

mer ([236]), Denney ([237]), Simpson ([238]), A. S. Martin ([239]), Bernard ([240]), A. J. Maclean ([241]), W. H. Griffith ([242]) y Gore ([243]), en Inglaterra y América, defendiendo todavía en artículos o comentarios importantes las posiciones conservadoras con la historicidad del misterio.

Por desgracia, si exceptuamos la Iglesia Católica, "el sentimiento general en amplios sectores del Cristianismo, en lo que se refiere a la Ascensión del Señor—escribía en 1918 sobre las columnas de *Expositor*, hablando del medio anglicano, A. D. Martin—es el de aquel graduado de Oxford que, discutiendo un día con el articulista sobre el misterio, le hacía esta confidencia: Yo puedo creer de alguna manera que Jesús resucitado diera pruebas de supervivencia y de su alto poder; pero eso de que sus discípulos le vieran, y conversaran con un cuerpo resucitado, y que al fin ese cuerpo fuera flotando por los aires hacia el cielo, hasta desaparecer a su vista perdiéndose entre las nubes, es algo verdaderamente grotesco" ([244]).

Ante esa realidad dolorosa para el espíritu cristiano, nuestra idea ha sido abordar, desde el punto de vista histórico-crítico, todos los problemas principales, creados modernamente por la crítica, en torno a la Ascensión, en un estudio de conjunto, de manera que iluumináramos en la medida de nuestras fuerzas sus diversos aspectos y ayudáramos a resolver las dudas y dificultades en toda alma de buena voluntad.

2 — Esperamos llenar con eso un vacío, que se hacía notar en la literatura del N. T. En efecto, como abundan los estudios y monografías acerca de la Resurrección de Cristo,

---

(236) *The Gospel according to S. Luke*¹, Edinburgh (1911) 564-565.
(237) *Ascension, A Dictionary of the Bible*, I, pp. 161-162.
(238) *Ascension, Dictionary of the Bible*, pp. 54-55.
(239) *Ascension, Dictionary of Christ and the Gospels*, I, pp. 124-128.
(240) *Assumption and Ascension, Encyclopædia of Religion and Ethics*, II, pp. 151-157.
(241) *Ascension, Dictionary of Apostolic Church*, pp. 95-99.
(242) *Ascension, The International Standard Bible Encyclopædia*, I, pp. 263-266.
(243) *Ascension, A new Commentary on Holy Scritpure*³, London (1932) 313.
(244) *The Ascension of Christ, Expositor*, ser. VIII, vol. XVI (1918) 321.

escasean, en cambio, o no existen acerca de su Ascensión gloriosa. Los autores se han desfogado en artículos de diccionarios y de revistas, en algún que otro capítulo o párrafo aparte dentro de las obras generales sobre los Orígenes del Cristianismo, en algún que otro apéndice final a los estudios de la Resurrección, o en breves líneas escritas de pasada dentro de los comentarios o al final de las Vidas de Cristo.

No existe un estudio de conjunto en que se traten modernamente los problemas más principales. En los primeros años de discusión ardiente, apuntó esos conatos Nicolás Fogtmann en una disertación doctoral sobre el tema. Más tarde, eso parecían prometer los títulos de dos obras anglicanas, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, de W. Milligan, y *The Ascended Christ*, de H. B. Swete. Pero mientras el primero dedica a la Ascensión sólo la primera de las seis conferencias que contiene el libro [245], el segundo le consagra sólo las 16 primeras páginas del primer capítulo [246]. También Mangenot incluyó por su parte un apéndice apreciable de 25 páginas, *L'Ascension de Jésus*, en su libro sobre la Resurrección de Jesucristo [247].

Pero estos trabajos, además de su excesiva brevedad, tienen el defecto de que no responden ya al estado actual de los problemas y de las teorías que se han ido sucediendo los últimos años en el campo de la crítica. Llenar esa laguna en la literatura del N. T. es lo que pretende este libro. Ciertamente, nos hubiera sido más grato estudiar el misterio desde el punto de vista religioso, desde el que lo consideraban los Apóstoles y los primeros fieles, como una fuente de gozo y de esperanza cristiana. Pero aun cuando no excluyamos esos aspectos, que tendrán lugar en la tercera parte de nuestra obra, las necesidades de la apologética, con sus realidades duras, nos imponían otra orientación en nuestro trabajo.

3 — Dentro de esta orientación, impuesta por el estado

(245) *Lecture I*, pp. 1-60.

(246) *The Ascension and Session*, pp. 1-16.

(247) *La Résurrection de Jésus*², Paris (1910) 377-402.

actual de la ciencia, han facilitado en parte nuestro trabajo tres estudios principales: el del actual Prelado de Gante, Monseñor Coppieters, el de Francisco Javier Steinmetzer y el del P. Urbano Holzmeister.

El primero, en su tesis doctoral de 1902 sobre la *Historia del texto de los Hechos de los Apóstoles*, hizo observaciones muy certeras desde el punto de vista de la crítica textual, respecto de Lc. 24, 51-52 ([248]); observaciones que hemos tenido presentes en uno de nuestros capítulos y que, en parte, hemos incorporado a la obra.

Steinmetzer dedicó al tema de la Ascensión, en 1924, en la revista *Theologische Praktische Quartalschrift*, tres artículos sucesivos bajo el título "Subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios", estudiando el misterio en los dos primeros desde el punto de vista de los paralelos bíblicos y, en general, de la historia comparada de las religiones, y en el último defendiendo desde el punto de vista literario la autenticidad del relato de Act. 1, 1-14, contra los ataques, entonces recientes, de Eduardo Meyer ([249]).

El P. Holzmeister, finalmente, publicó en 1931, en las columnas de *Zeitschrift für katholische Theologie*, un amplio y minucioso estudio sobre *El día de la Ascensión del Señor* ([250]).

Aun así, esos estudios sólo miran algunos aspectos parciales del problema, y de manera bastante incompleta y embrionaria, y a veces habrán de ser corregidos en nuestro libro.

Por lo mismo, se imponía ensanchar el panorama, con vistas a todos los puntos del horizonte, y crear, mediante una revisión general de los materiales hoy día existentes, una monografía moderna y completa de la Ascensión. Ese ha sido, al emprender esta obra, nuestro intento.

(248) COPPIETERS, *De historia textus Actorum Apostolorum*, Lovanii (1902) 128-136.

(249) F. X. STEINMETZER, *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes*, TPQ, LXXVII (1924) 82-92; 224-241; 414-426.

(250) U. HOLZMEISTER, *Dar Tag der Himmelfahrt des Herrn*, ZKT, LV (1931) 44-82.

4 — La dividimos en tres partes, de manera orgánica, y de suerte que en ellas se examinen y tengan a la vez su solución los problemas principales planteados por la crítica en estos últimos tiempos:

PRIMERA PARTE — La crítica textual en el triple relato de la Ascensión: Mc. 16, 19; Lc. 24, 44-53; Act. 1, 1-14.

SEGUNDA PARTE — La crítica literaria en torno al relato principal de Act. 1, 1-14.

TERCERA PARTE — La crítica histórica y el triple estadio evolutivo de la tradición en S. Pablo y en el final de S. Marcos, en S. Lucas y en el libro de los Hechos.

En la *primera parte*, relativa a la crítica textual, consagraremos un estudio detallado: 1) al texto final de Mc. 16, 19; 2) a la frase descriptiva de la Ascensión corporal καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν de Lc. 24, 51; 3) a la omisión o adición de la expresión correspondiente ἀνελήμφθη en Act. 1, 2; 4) a las lecciones de la recensión llamada occidental en Act. 1, 9; 5) a la autenticidad general del relato de Act. 1, 3-14.

En la *segunda parte*, relativa a la crítica literaria, analizaremos el relato principal, especialmente combatido, de Act. 1, 1-14, desde los siguientes puntos de vista: 1) del vocabulario, 2) del estilo, 3) de los métodos literarios usados en los prólogos-transiciones de la historiografía griega, a fin de iluminar a su luz el prólogo de Act. 1, 1-3.

En la *tercera parte*, por fin, examinaremos el triple estadio evolutivo, así llamado, de la tradición: 1) el de la catequesis de Pedro, Pablo, Mateo y Marcos; 2) el de Lc. 24, 44-53; 3) el de Act. 1, 3-14. Señálanse, además, los paralelismos y las variantes que median entre los dos relatos últimos, y se consagra un estudio especial a la tradición de los 40 días en el N. T., en la antigua literatura cristiana y en la apócrifa, para fijar así el valor histórico del número 40.

De este modo esperamos no quede problema alguno de importancia que directa o indirectamente no venga exami-

nado y solucionado en este libro. El estudio comparativo de la Ascensión del Señor con las llamadas ascensiones de otras literaturas, ha sido objeto de una reciente investigación del P. Carlos Prümm en el segundo volumen de su obra, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt,* Leipzig, 1935, pp. 53-85.

5 — El método, por fin, será el histórico y positivo, constructivo más bien que polémico, aunque por fuerza habremos de hacer con frecuencia la crítica de teorías científica y cristianamente desorientadas. Por lo mismo, hemos querido anticipar esta introducción histórica tan detallada, para que en el cuerpo de la obra resaltasen mejor las líneas constructivas puras, aunque con vistas siempre, naturalmente, a los problemas de la crítica.

PARTE PRIMERA

LA CRITICA TEXTUAL EN EL TRIPLE RELATO DE LA ASCENSION

Mc. 16, 19; Lc. 24, 44-53; Act. 1, 1-14

SUMARIO

I — LOS TEXTOS DE LOS RELATOS

"Los dos únicos pasajes en los que se habla de la Ascensión en nuestros evangelios—dice J. Vogels—son Mc. 16, 19 y Lc. 24, 51. Pero los dos últimos versículos de Mc. vienen considerados casi unánimemente por la crítica más moderna como un complemento posterior de mano extraña, y en Lc. 24, 51, se silencian las palabras decisivas de parte de testigos muy antiguos. ¿Qué hay que pensar de su autenticidad?" (1).

Reproduzcamos los dos relatos, junto con el tercero, más detallado y amplio, del principio de los Hechos, que viene asimismo discutiéndose en diversos puntos dentro de la crítica textual, para someterlos a un examen objetivo, como base principal histórica que son del misterio:

Mc. 16, 19	Lc. 24, 44-53	Act. 1, 1-14
	Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς · Οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς · καὶ	Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη· οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν

(1) *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster (1923) 4.

Mc. 16, 19	Lc. 24, 44-53	Act. 1, 1-14
Ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ.	εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες τούτων. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ᾽ ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει, ἕως οὗ ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύναμιν. Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.	ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι᾽ ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου· ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας. Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρῶτων αὐτὸν λέγοντες· Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ᾽ ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ, καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο πα-

Mc. 16, 19	Lc. 24, 44-53	Act. 1, 1-14
		ρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, οἳ καὶ εἶπαν· ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε ἐμβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν ουρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.
	Καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν.	Τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴν ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν. Καὶ ὅτε εἰσῆλθον, εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν οὗ ἦσαν καταμένοντες... οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ.

II — EL TEXTO DEL FINAL DE S. MARCOS 16, 9

Conocida es la cuestión de la autenticidad literaria del final de S. Marcos, y como afirma Vogels, después de resumirla con la competencia que le es propia, "no se ha dicho aún sobre ella la última palabra" (2). Pero no vamos a abordar aquí ese problema, general a toda la perícopa. El texto de la Ascensión en el versículo 19, sigue naturalmente la suerte de aquélla. Su valor histórico, con todo, no depende, por fortuna, de su paternidad precisa de S. Marcos, como tampoco su carácter canónico e inspirado; y ése es el aspecto que aquí nos interesa destacar.

(2) *Grundriss der Einleitung in das N. T.* Münster (1925) 65, nota.

1º — Su valor histórico de primer orden

No podemos decir que ese versículo no es del evangelista, como de todo el final de S. Marcos asegura con razón el Decreto de la Comisión Bíblica del 26 de junio de 1912 (3). Sería una temeridad el afirmarlo, aun desde el punto de vista meramente crítico, dice el P. Leoncio de Grandmaison (4). Pero sea que venga de la pluma misma del segundo evangelista, como siguen pensando todavía no pocos con Burgon (5), Schanz (6), Scrivener (7), Morison (8), Salmon (9), Martin (10), Cornely (11), Belser (12), van Kasteren (13), Godet (14), Knabenbauer (15), Mangenot (16), Merk (17), Simón-Prado (18) y otros (19) en una redacción primera y única de toda la obra (20), o en un complemento posterior a su redacción

(3) *Enchiridion Biblicum*, Romae (1927) 115.

(4) *Jésus Christ*[10], II, Paris (1927) 500.

(5) *The last twelve Verses of the Gospel according to S. Mark vindicated against recent critical Objectors and established*, Oxford, 1871.

(6) *Commentar über das Evangelium des heiligen Marcus*, Freiburg i. Br. (188) 422-424.

(7) *Introduction to the Criticism of the N. T.*[3], Cambridge (1883) 583-590.

(8) *Practical Commentary on the Gospel according to St. Marc*, pp. 446 ss.

(9) *Historical Introduction to the Study of the Books of the N. T.*, pp. 156-158.

(10) *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, II, Paris, 1884. Todo ese tomo está dedicado al problema; véanse las conclusciones en el último capítulo, *Résumé de la controverse*. pp. 525-531.

(11) *Historica et critica Introductio in utriusque Testamenti Libros Sacros*, III, Parisiis (1897) 93-99.

(12) *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br. (1901) 93-103.

(13) *L'Épilogue canonique du second Évangile, Mc. 16, 9-20*, RB, XI (1902) 241-255.

(14) *Introduction au Nouveau Testament*, II, Neuchâtel (1904) 405-413.

(15) *Evangelium secundum Marcum*[2], Paris (1907) 446-455.

(16) *Marc. Dictionnaire de la Bible*, IV, cols. 224-735.

(17) *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*[9], Paris (1927) 656-658.

(18) *Praelectiones Biblicae*[4], I, Taurini (1930) 40-43.

(19) SCHANZ, *ob. cit.* p. 424, añade una lista de veintiún autores entre católicos y protestantes. Cf. también KNABENBAUER, *ob. cit.* p. 455; HÖPFL, *Introductionis compendium*[3], III, Romae (1931) 52-57.

(20) La enantiophanía entre Mt. 28, 1: ὀψὲ δὲ σαββάτων = *vespere autem sabbati*, y Mc. 16, 9: πρωῒ πρώτῃ σαββάτου = *mane prima sabbati*, hubiera dado pie a esa omisión en la iglesia de Alejandría, silenciando un texto que parecía condenar la primera regla de su liturgia de la solemnidad

primera ([21]), interrumpida por una razón o por otra en Mc. 16, 8; sea que venga de otra mano, también autorizada, de la época apostólica, según más universalmente se cree en el campo heterodoxo: su valor histórico es, en todo caso, de primer orden, en el número de los testimonios primitivos de la Aseensión, dentro de las Escrituras canónicas del N. T., aun cuando los autores racionalistas que han tratado del misterio, sólo se acuerdan del texto para rechazarlo, sin oeuparse más de él, como si, por hallarse en el final, según ellos no auténtico, de S. Mareos, no contase ya para nada.

Y con todo, aun en ia hipótesis menos favorable, el final que hoy día leemos en S. Marcos, y que afirma en términos los más explícitos el hecho de la Ascensión de Cristo a los cielos—escribía en 1894 H. B. Swete—, pertenece, a más tardar, a la época primera inmediata a los Apóstoles, y acaban de presentarse sólidos argumentos que inclinan a relacionarlo con el nombre de un discípulo del Señor ([22]).

Swete se refería al estudio, entonces reciente, de Conybeare sobre *Aristión, el autor de los doce últimos versículos de Marcos* ([23]). Apoyándose, efectivamente, en la nota que llevaba en caracteres rojos, "*Aristovn Erizov*" - *del presbítero Aristón*, el códice armenio de Etschmiadzin, del año 986, entre los versículos octavo y nono del último capítulo del evangelio de S. Marcos; concluía Conybeare que, no pudiendo ser Aris-

---

de la Pascua, celebrada entre ellos a medianoche con el rompimiento del ayuno, y no al canto del gallo a la hora del alba, como entre los hermanos de Roma, según noticias de S. Dionisio de Alejandría, *Ep. ad Basil.* (PG. X, 1273) De los leccionarios litúrgicos de aquella iglesia pasaría más tarde la omisión a los códices. Así opinan SCHANZ, *Commentar uber das Evangelium*, p. 423; CORNELY, *Introductio*, III, p. 98; KNABENBAUER, *Evangelium sec. Marcum²*, p. 453; van KASTEREN, *art. cit.* pp. 253-254; ROHR, *Die Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums*, *Biblische Zeitfragen*, IT (1909) 45. La dicha enantiophanía, como motivo de su omisión en los más de los códices, la indicaron ya EUSEBIO, *Quæstiones ad Marinum*, I; y S. JERÓNIMO, *Epistula ad Hedybiam*, n. 3.

(21) Como piensan más bien BELSER, *Einleitung*, p. 99, GODET, *Introduction*, II, pp 405-409; HOLZMEISTER, *Summa Introductionis*, p 51; MERK, *Introductionis in Sacræ Scripturæ libros compendium*, p. 658.

(22) H B. SWETE, *The Apostles' Creed³*, Cambridge (1908) 66.

(23) F. CONYBEARE, *Aristion the Author of the last twelve Verses on Mark*, *Expositor*, ser. IV, vol. VIII (1893) 241-254

tón de Pella (hacia el año 135) el aludido en la nota, todas las probabilidades estaban a favor de Aristión, el discípulo del Señor, de quien nos habla Papías, y cuyos cinco libros sobre la interpretación de los discursos del Señor declara él haberlos utilizado en su obra ([24]).

Harnack ([25]), Gregory ([26]), Swete ([27]), Schäfer ([28]), Zahn ([29]), Mader ([30]) y, sobre todo, Dom Chapman ([31]), han sostenido después, entre otros, la paternidad de Aristión para el final de S. Marcos. La cosa no es del todo clara, desconociéndose, como se desconoce, el origen de esa nota en el códice de Etschmiadzin; y en la incertidumbre de si nos conserva o no la antigua tradición auténtica, no cabe definir nada sobre la autoridad y valor histórico de ese testimonio ([32]).

Lagrange, por su parte, más reservado sobre el nombre mismo del autor, opina nos hallamos, no ante la obra de un redactor anónimo y sin misión oficial, que se hubiera arrogado el derecho de retocar el escrito primitivo de Marcos, sino ante un fragmento emanado, si no de un Apóstol, sí de un discípulo del Señor, cuya autoridad fuera universalmente roconocida en la Iglesia. Y, por todas las apariencias, no se escribió precisamente para completar el último capítulo incompleto del segundo evangelio, sino que, existiendo ya de antes y conocida su procedencia autorizada, se añadió al versículo octavo, sin preocupaciones de estilo ni de enlaces que disimularan más esa sutura ([33]).

Sea lo que fuere de puntos más discutibles en esas expli-

---

(24) EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III, 39, 14 (*CB*, SCHWARTZ, *Eusebius Werke*, II 1, 286; PG, XX, 295).

(25) Primero dió cuenta de la teoría de CONYBEARE con frases muy laudatorias en TL, XVIII (1893) 561-564. Más tarde la incorporó a su obra, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, I, Leipzig (1897) 697-699.

(26) *Novum Testamentum graece*, III, Lipsiae (1894) 1192; *Textkritik des N. T.*, Leipzig (1909) 770.

(27) *The Gospel according to St. Mark*², London (1908) CXI-CXII.

(28) *Die Evangelien und die Evangelienkritik*, Freiburg (1911) 49 ss.

(29) *Einleitung in das Neue Testament*³, II, Leipzig (1907) 235. Cf. FNK, VI, 219-220.

(30) *Der Markusschluss*, BZ, III (1905) 273.

(31) *Aristion, Author of the Epistle to the Hebrews*, *Revue Bénédictine*, XXII (1905) 51-64.

(32) MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, p. 658.

(33) LAGRANGE, *St. Marc*⁴, pp. 465-466.

caciones, "todo el mundo conviene en que el final es muy antiguo, y no existe razón alguna para negar que data de los mismos tiempos apostólicos" (34). Con esta conclusión nos basta: se trata de una joya de la tradición primitiva, de "una reliquia auténtica de la primera generación cristiana", como bellamente se expresa Swete (35). Figura en los códices griegos mayúsculos A C D E G H K M S U V X y otros; en los manuscritos de la antigua latina, excepto el códice k; en los de la Vulgata, en los de las versiones siríacas curetoniana, peschitha, siro-palestinense y harcleana; en los de la bohaírica, gótica, y en el códice armenio de Etschmiadzin; en citas y alusiones, finalmente, de los apologistas del siglo II, tales como S. Ireneo, Taciano, y, según todas las probabilidades, también S. Justino. Es decir, que aparece prácticamente aceptado por todas las iglesias de esa época, desde principios del siglo II por lo menos, como concluye el P. Merk (36).

2° — El texto en S. Ireneo, Taciano y S. Justino

Nos interesa citar los tres últimos testimonios, por su enlace especialísimo con el texto referente a la Ascensión dentro de la perícopa. S. Ireneo trae la cita del final del segundo evangelio con referencia exclusiva de ese texto y en atención a él, copiándolo íntegro y atribuyéndolo, por cierto, a San Marcos:

In fine autem Evangelii ait Marcus: *Et quidem Dominus Iesus, postquam locutus est eis, receptus est in caelos, et sedet ad dexteram Dei*, confirmans quod a propheta dictum est: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, quoadusque ponam inimicos tuos suppedaneum pedum tuorum* (37).

---

(34) "Tout le monde convient que la final est très ancienne, et il n'y a aucune raison de soutenir qu'elle ne date pas dès temps apostoliques", LAGRANGE, *ibid.* p. 466.

(35) *The Gospel according to S. Mark*[3], London (1908) CXII.

(36) "Et cum et Irenaeus et Tatianus textum comprobent, habentur duo testes independentes antiquissimi secundi saeculi, quibus fortasse accedit Iustinus. Ergo textus saltem initio saeculi secundi legebatur", MERK, *Introduct.*, p. 657.

(37) *Adv. haer.* III, 10 (PG VII, 879).

El santo Obispo de Lyon apunta en las últimas palabras el origen y la génesis de la fórmula "sedet ad dexteram Dei" de nuestro texto, tan consagrada en la literatura del N. T., especialmente en los Hechos y en S. Pablo, emparentándola con la profecía del Salmo 109, 1, según la interpretó ya auténticamente la mañana de Pentecostés, iluminado por el Espíritu Santo, el Príncipe de los Apóstoles [38], y la siguió luego interpretando la primera comunidad cristiana, creando así una de las fórmulas más importantes, y ciertamente la más general de la Ascensión del Señor.

Taciano, el discípulo de S. Justino en Roma, y que hacia el 172 escribió, de vuelta en Oriente, su *Diatessaron*, entrevera armonísticamente el texto de la Ascensión del final de S. Marcos con el de S. Lucas:

Mc. 16, 19: Y nuestro Señor Jesús, después que les hubo hablado,
Lc. 24, 50: los sacó hacia Betania, y alzó sus manos, y los bendecía.
51: Y mientras los bendecía, se separó de ellos y subió al cielo.
Mc. 16, 19: Y se sentó a la diestra de Dios.
Lc. 24, 52: Y ellos le adoraron, y volvieron a Jerusalén con grande gozo [39].

Eran también seguramente los textos que había oído leer en Roma a su maestro S. Justino. Este, por su parte, nos da un nuevo indicio de lo mismo, y por cierto en un contexto que trata de explicar, a la manera de S. Ireneo, la fórmula de la Ascensión en Mc. 16, 19:

Y el hecho de que Dios, Padre de todas las cosas, iba a llevarse a Cristo, una vez resucitado, a los cielos, y allí le iba a tener, hasta poner bajo sus plantas a los espíritus que le son hostiles, y colmar el número de los buenos y virtuosos, por él predestinados, y en atención a los cuales no tuvo aún lugar la conflagración universal, oídselo al profeta David: Dijo el Señor a mi Señor: Sién-

(38) Act. 2, 33-36.
(39) Augustinus CIASCA, *Tatiani Evangeliorum Harmonia Arabice*, Romae (1888) 209; Erwin PREUSCHEN, *Tatians Diatessaron aus dem arabischen übersetzt*, herausgegeben von August POTT. Heidelberg (1926) 240.

tate a mi diestra, hasta poner a tus enemigos como escabel de tus plantas. Él te enviará desde Jerusalén la vara de su fortaleza, y tú enseñorearás en medio de tus enemigos. Contigo la fuerza en el día de tu poder entre los esplendores de tus santos. Te engendré del vientre antes del lucero (40). Pues lo que dice: Te enviaré desde Jerusalén la vara de fortaleza, era un anuncio de aquella doctrina poderosa que, partiendo de Jerusalén, predicaron por todas partes sus Apóstoles (41).

Basta confrontar los dos textos para ver cómo se miran como hermanos, y difícilmente se sustrae uno a la impresión de una cita:

Mc. 16, 20: Ἐκεῖνοι δε ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ.
S. Justino: Οἱ ἀποστόλοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν.

Y, por cierto, en ambos contextos, después de la mención explícita de la Ascensión y como un comentario a la frase de Mc. 16, 19, en la pluma del apologista cristiano.

Súmase todavía a esos argumentos, que nos dan la antigüedad histórica de nuestro relato, su mismo carácter sobrio y austero, con fórmulas que nos traen el eco tradicional de las comunidades primeras, y eran, con pequeñas variantes, de las más consagradas en la catequesis de Pedro y Pablo, tratándose del misterio de la Ascensión:

1) Ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν — Act. 1, 2; 11, 22; I Tim. 3, 16 (42).
2) Ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ — Eph. 1, 20; Col. 3, 1; Heb. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; cf. Rom. 8, 34; Act. 7, 55; I Pet. 3, 22; Mt. 26, 64; Mc. 14, 62; Lc. 22, 69 (43).

---

(40) Ps. 109, 1-3.

(41) *Apol. I*, 45 (PG. VI, 396-397; CA. 1, 126-128). MERK añade como alusión probable del mismo S. Justino, *Dial. cum Tryphone*, 108; pero difícil es probarla.

(42) Con variantes dentro de la fórmula general, que luego estudiaremos. Cf. HOLZMEISTER, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, ZKT. LV (1931) 49.

(43) Con variantes también dentro del tema fundamental, de *sentarse, estar a la diestra de Dios*. Ἐκ δεξιῶν, como en Mc. 12, 36. 14. 62; Mt. 26, 64; Lc. 22, 69. Las Cartas usan ἐν δεξιᾷ. Los Credos presentan la misma variación, cf. HARNACK, *Materialien zur Geschichte und Erklarung des alten romischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*, en HAHN, *Bibliothek der Symbole*, Breslau (1897) 384. SWETE, *The Gospel according to St. Mark*, p. 407.

Fundamentalmente, son las dos fórmulas que pasaron desde el principio al Símbolo primitivo de la Fe, y las repetimos todavía en el Credo: "Subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios." Decimos fundamentalmente, porque, aunque la fórmula preferida por S. Marcos, por el libro de los Hechos y el himno primitivo citado en las Pastorales, aparece luego en S. Ireneo, Tertuliano y Orígenes, y en algunas de las exposiciones orientales de la Fe, así como en la denominación misma, general por todo el Oriente, de la fiesta como ἡ ἀνάληψις, ἡ ἑορτὴ τῆς ἀναλήψεως; pero en los grandes Credos orientales y occidentales, con rarísimas excepciones en estos últimos, se emplean más bien las fórmulas activas de ἀναβαίνειν, ἀνέρχεσθαι, que tienen sus raíces en Ioh. 6, 62; 20, 17; Eph. 4, 10 (44).

III — EL TEXTO DE S. LUCAS 24, 51-52

El texto del relato de la Ascensión en S. Lucas nos ha llegado a través de una doble recensión distinta, que con la crítica podemos calificar de oriental y occidental, y que ha sido objeto de no pocos estudios (45), desde que Tischendorf optó con preferencia por esta última en su segunda edición de 1849 en Leipzig.

---

(44) Cf. SWETE, *The Apostles' Creed*, pp. 70-72; *The Gospel according to St. Mark*³, p. 407. Supone SWETE que se abandonó ἀνελήμφθη por causa de la mala interpretación doceta, a la que estaba expuesto, como se ve en el autor del *Evangelio de Pedro*. Y a ese peligro aludiría S. Ireneo, al acentuar τὴν ἐνσαρκὸν εἰς τοῦς οὐρανοῦς ἀνάληψιν.

(45) Véanse, además de las mismas ediciones críticas. GRAEFE, *Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte*, TSK (1888) 522-541; *Textkritische Bemerkungen zu den drei Schlusskapiteln des Lukasevangeliums*, TSK (1896) 245-281; *Der Codex Bezae und das Lukasevangelium*, TSK (1898) 116-140; BLASS, *Über die verschiedenen Textesformen in den Schriften des Lukas*, NKZ (1895) 715-716; *Acta Apostolorum*, ed. philol., Göttingen (1895) 41-42; *Philology of the Gospels*, London (1898) 132-136; BURKITT, *The Old Latin and the Itala*. TS, IV/3, Cambridge (1896) 57-71; COPPIETERS, *De historia textus Actorum Apostolorum*, Lovanii (1902) 128-136; NESTLE, *Einführung in das Griechische N. T.*, Göttingen (1909) 249-252; PLOIJ, *The Ascension in the Western textual Tradition*, MKAW, LXVII, ser. A, n.º 2, 1909.

1º — La doble forma oriental y occidental: ℵ D Sir^{sin} Aug

He aquí la doble forma del texto en sus códices más representativos; reproducimos sólo aquella parte descriptiva de la Ascensión corporal y visible que nos interesa, Lc. 24, 50-53:

Códice Vaticano	Códice de Beza
Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ, εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν, καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς [46], καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, εὐλογοῦντες τὸν Θεόν. Ἀμήν [47].	Ἐξήγαγεν δὲ αὐτούς ἔξω πρὸς Βηθανίαν. ἐπάρας δὲ τὰς χεῖρας εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς ἐπέστη ἀπ᾽ αὐτῶν. καὶ αὐτοὶ ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, αἰνοῦντες τὸν Θεόν [48].

Salta a la vista, en la confrontación de ambas formas, la variante relativa a la subida del Señor a los cielos, con la correspondiente adoración de parte de los discípulos, expresada en el códice Vaticano y suprimida en el de Beza. Los diversos testigos de la tradición manuscrita y de las versiones vienen a alinearse así en torno a esa doble lectura del texto:

A favor de la adición	A favor de la omisión
B ℵ^{c} A C L X	D ℵ*
c f q r Aug. *De Cons. Ev.* 3, 83; *sermo 242*.	a b d e ff l Aug. *Ep. ad. Cat.* 10, 26.
Tat. syr^{cur} pesch harcl	syr^{sin} (?)
Vulgata Jeronimiana.	

Es manifiesto el carácter occidental de la omisión en el caso; notemos, con todo, que varios testigos de la antigua

(46) Μεγάλης en el margen, al parecer de primera mano

(47) *Codex Vaticanus denuo phototypice expressus N. T.*, Mediolani (1904) 1349 F 115.

(48) *Codex Bezae phototypice repraesentatus*. Cantabrigiae (1899) F. 284b.

latina, con dos citas ciertas de S. Agustín, se suman todavía a la forma del texto oriental. En desquite, el códice Sinaítico, testigo casi siempre de la recensión oriental, se suma aquí, en parte, a los testigos de la occidental, si bien una mano tercera del siglo VII introdujo más tarde la frase corrigiendo el texto. Y digo en parte, porque representa un texto intermedio compuesto de la forma oriental y occidental; suprime con D καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, y conserva, en cambio, con B καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν. Gräfe notó ya bien esa forma mixta del Sinaítico (49), al contestar al argumento principal de Tischendorf, desde el año 1859, en defensa del texto occidental por él adoptado. Creemos se trata de un caso más de deformación del texto en el códice Sinaítico, tan rico en estas deformaciones por supresión de textos ciertamente genuinos, hasta el punto de que "su testimonio no tiene valor alguno, si no viene apoyado por otros", como acaba de escribir con tanta justeza un profundo conocedor de los secretos de la crítica textual, el P. Merk (50). Y en el caso, ese apoyo viene del códice de Beza y de algunos, no muchos, de la antigua latina, sus afines, que, según el mismo crítico, se merecen igual juicio. Y todo el que se tome tiempo de examinar el aparato crítico de alguna edición mayor, verá claro con qué frecuencia presenta el códice de Beza un texto más breve, apreciado, no obstante, como erróneo por todos los editores (51).

Entre las versiones siríacas, coincidentes todas con la forma oriental, hemos hecho una excepción respecto del códice siro-sinaítico. Pero se impone una salvedad, con todo rigor, sobre el texto de ese traductor siríaco, que introduce una co-

---

(49) *Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apg.*, TSK (1888) 531.

(50) *Novum Testamentum graece et latine apparatu critico instructum*², Romae (1935) *Prolegomena*, 8*: "Sufficit inspicere Codicen Sinaiticum, qui tot omissionibus deformatus est, ut eius testimonium, quando aliis non fulcitur, nullius fere sit auctoritatis."

(51) "Neque multo aliter iudicandum de Codice Bezae et eius affinibus. Nam qui examinat apparatum maioris alicuius editionis, facile videbit quam frequenter Codex Bezae textum breviorem exhibeat, qui tamen ab omnibus editoribus tamquam erroneus diiudicatur", *ibid.* 8*.

rrección importante sobre la misma forma occidental. He aquí la transcripción, dada por Bensly-Harris-Burkitt en su edición crítica del Palimpsesto del Convento de Sta. Catalina del Monte Sinaí, hallado en febrero de 1892 por Agnes Smith Lewis (52):

ܘܟܕ ܒܪܟ ܐܢܘܢ ܐܬܪܝܡ ܡܢܗܘܢ
ܘܗܢܘܢ ܗܦܟܘ ܠܐܘܪܫܠܡ ܒܚܕܘܬܐ ܪܒܬܐ

Y mientras los bendecía, *elevóse en alto* de entre ellos.
Y ellos volvieron con grande gozo a Jerusalén (53).

Donde el traductor siríaco, conservando la forma breve occidental, cambió el ἀπέστη ἀπ' αυτῶν de D, o el διέστη ἀπ' αὐτῶν de B, por el ἀνεφέρετο ἀπ' αὐτῶν, fundiendo así en una fórmula abreviada las dos de la recensión oriental.

Queda, pues, limitado en último lugar el testimonio en favor de la supresión, a la tradición occidental. Y ni siquiera a toda ella, como lo hizo ver en detalle, a base de varios manuscritos de la antigua latina, F. Gräfe (54). El testimonio de S. Agustín en la *Epist. ad Cath.* 10, 26 (vulgarmente llamada *De unit. Eccles.*), como representante de la antigua africana, pudo mucho sobre el ánimo de Tischendorf para decidirle en esta causa: "Cuando me decidí por la omisión la primera vez, en mi segunda edición de Leipzig, el año 1849, me pareció un singular apoyo la omisión de esas palabras, entre otros testimonios de la antigua latina, en S. Agustín, tratándose de una cita exacta e indiscutible del pasaje de S. Lucas" (55).

Gräfe le contestó por entonces negando la autenticidad agustiniana de esa obra, apoyado en la autoridad de Zie-

(52) *The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest.* Cambridge (1894) 232, F. 118 v.

(53) "And while he blessed them, he was lifted up from them. And they returned to Jerusalem with great joy", como traduce Agnes SMITH LEWIS, *Some Pages of the Four Gospels re-transcribed from the Sinaitic Palimpsest, with a Translation of the whole Text*, London (1896) 85.

(54) *Art. cit.* TSK (1888) 527 ss.

(55) TISCHENDORF, *Haben wir den echten Schrifttext der Evangelisten und Apostel?* Leipzig (1875) 22.

glers (56), y presentando en contra dos citas, no dudosas, del Obispo de Hipona:

De Cons. Ev. 3, 83: Eduxit autem illos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis, benedixit eis, et factum est, cum benediceret eis, recessit ab eis *et ferebatur in caelum* (57).

Sermo 242, 4: Audistis quod de Evangelio modo recens sonuit in auribus nostris: Elevatis manibus suis, benedixit eis, et factum est, dum benediceret eis, recessit ab eis, *et ferebatur in caelum* (58).

Conocía, pues, Agustín manuscritos de la antigua latina con esa adición "et ferebatur in caelum", concluía Gräfe; y aun en el caso de probarse la autenticidad del *De unitate Ecclesiae*, con su omisión, sólo se seguiría el hecho de una tradición fluctuante en los diversos manuscritos (59). No le ocurría dudar de que los códices usados por el Obispo de Hipona pudieran ser otros que los de la antigua latina (60).

2º — El texto de los evangelios usado por S. Agustín. ¿La antigua latina, o la Vulgata?

De entonces acá han cambiado no poco las cosas, aunque tal vez no se haya dicho todavía la última palabra sobre materia tan difícil como la del texto de los evangelios usado por S. Agustín en sus obras (61). Recogiendo Burkitt una

---

(56) *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, München (1879) 68.

(57) PL, XXXIV, 1214; CSEL, XLIII, 389.

(58) PL, XXXVIII, 1140.

(59) *Art. cit.* p. 527.

(60) Apunta, con todo, la posibilidad de esa hipótesis en un inciso, de pasada, *ibid.* p. 527.

(61) BURKITT, *The Old Latin and the Itala*, TS, IV/3, Cambridge (1896) 55-78; *Saint Augustine's Bible and the Itala*, JTS, XI (1909-1910) 447-455; VOGELS, *Der vom hl. Augustinus in der Schrift De Consensu Evangelistarum verwandte Evangelientext*, BZ, IV (1906) 267-295; Joseph DENK, *Burkitt These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi, eine textkritische Unmöglichkeit*, BZ, VI (1909) 225-244; TR, IX (1910) 269-276. SOUTER, JTS, XI (1909) 152-153; MILNE, *A Reconstruction of the Old-Latin Text or Texts of the Gospels used by S. Augustine*, Cambridge, 1926; STUMMER, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn (1928) 50-56; DE BRUYNE, *Saint Augustin reviseur de la Bible, Miscellanea Agostiniana*, II, Roma (1931) 594-602.

sugerencia de Sabatier sobre la identidad, por él observada, entre el texto de las citas del *De Cons. Evang.* y el correspondiente de la Vulgata Jeronimiana [62], establecía por primera vez en 1896 la tesis de que el texto de los evangelios usado por S. Agustín, a partir del 400, en sus últimas obras, era, no el de la antigua latina, sino el de la revisión hecha por S. Jerónimo y publicada con la aprobación del Papa Dámaso el año 384 en Roma. Burkitt apoyaba su tesis: 1) en el estudio de aquellas dos amplias citas de Lc. 24, 36-49, y Act. 1, 1-26; 2, 1-11, leídas de un Códice de la Vulgata, la primera, y de otro de la antigua latina, con todos los caracteres de la africana de S. Cipriano, la segunda, en aquella causa seguida el año 404 contra el predicador maniqueo Félix ante el tribunal eclesiástico de Hipona [63]; 2) llevábale a la misma conclusión el examen de las citas del texto de los evangelios en el *De Cons. Evang.*, compuesto hacia el año 400, y donde la exactitud textual había de ser más cuidadosa, por el carácter mismo de la obra; 3) notaba, por fin, la coincidencia de estos hechos con el elogio cerrado del santo Doctor en carta del año 403 a Jerónimo: "Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quod Evangelium ex graeco interpretatus es, quia paene in omnibus nulla offensio est" [64]. Como una segunda parte de la misma tesis, añadía Burkitt que la Itala, recomendada por S. Agustín en su *De Doctrina Christiana*, 2, 15, no era otra distinta de la misma Vulgata Jeronimiana.

Dejemos a un lado este último punto, que no nos interesa en nuestro estudio, y que con razón ha sido discutido y recha-

---

(62) "Collatis namque hls Augustini libris (*De Consensu Evangelistarum*) cum Vulgata nostra, utraque interpretatio una et eadem esse visa est; quod tamen de unls acclpiendum est Evangeliis, quorum Augustinus interpretationem ab Hleronymo adornatum sic adhibuit, ut nihilominus aiios Scripturae llbros, tam ipsius Novl, quam Veteris Testamenti, iuxta antiquam LXX interpretationem laudarit. Hinc quamvls nullas Evangeliorum ex eo llbro, plurimas tamen Actuum Apostolorum, necnon et Epistolarum, et Apocalypsis sententlas a Vulgata nostra discrepantes reperimus, nec praetermisimus". SABATIER, *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae*, I, Parisiis (1751) LVII.

(63) *Contra Felicem Manichaeum*, I, 3-7 (CSEL, XXV, 802-807).

(64) *Ad Hieronymum*, *Epist.* 104.

zado por una gran parte de la crítica (65). La parte primera de su tesis pareció, por el contrario, probada a críticos tan avisados como Zahn (66), H. J. Holtzmann (67), von Dobschütz (68), Weyman (69), Corssen (70), Wendland (71) y otros, hasta que apareció diez años después, en 1906, el estudio de Vogels sobre el texto de los evangelios usado por S. Agustín en su *De Cons. Evang.* Concluía aquél que el Obispo de Hipona se había mantenido siempre firme, hasta su muerte, en la antigua Biblia latina, y que los elementos hoy día existentes de la Vulgata eran interpolaciones de un editor posterior sobre el texto primitivo (72).

(65) G. MERCATI. RB, VI (1897) 474-478; VOGELS. *Der vom hl. Augustinus in der Schrift De Consensu Evangelistarum verwandte Evangelientext*, BZ, IV (1906) 288-289; DENK. *Burkitts These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi, eine textkritische Unmöglichkeit*, BZ, VI (1909) 225-244; Alberto VACCARI, *Alle origini della Volgata, Civiltà Cattolica* (1915, IV) 21-37; 160-170; 290-297; 412-421; 538-548; *L'Itala di S. Agostino, Civiltà Cattolica* (1916, I) 77-84; CAVALLERA, *St. Augustin et le texte biblique; l'Itala*, BLE, VII (1916) 365-371; 410-428; ZAHN, *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas*, FNK, IX, Leipzig (1916) 188-194, sobre todo p. 190. Anteriormente a esa fecha se había inclinado a la tesis de BURKITT, cf. TL (1896) 374-375; *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*², Leipzig (1904) 72, y *Einleitung in das Neue Testament*³, II, Leipzig (1907) 200. Dom QUENTIN, *La prétendue Itala de Saint Augustin*, RB, XXXVI (1927) 216-225; MORICCA, *Storia della Letteratura Latina Christiana*, III/1, Torino (1932) 481. STUMMER resume así la cuestión: "Die von F. C. BURKITT in seinem Buche *The Old Latin and the Itala*... vertretene These, unter Itala sei die Vulgata zu verstehen, hat keine Zustimmung gefunden", *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn (1928) 56, n. 2. Con todo, han defendido todavía esa tesis, además del mismo BURKITT. *Saint Augustine's Bible and Itala*, I, JTS, XI (1909-1910) 258-259; WENDLAND, *Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche*, ZNW, I (1900) 288-289; DE BRUYNE, *L'Itala de Saint Augustin*, *Revue Bénédictine*, XXX (1913) 294-314; SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*. New York (1920) 129; J. H. ROPES, *The Text of Acts*, CXXII-CXXIII, n. 3.

(66) TL (1896) 374.

(67) TJ, XVI (1896) 109.

(68) TLZ (1897) 133 ss.

(69) BPW (1897) 11 ss.

(70) GGA (1897) 416 ss.

(71) *Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche*, ZNW, I (1900) 288.

(72) "Es dürfte kein Zweifel daran sein, dass unser Kirchenvater einen altlateinischen Bibeltext seinem gelehrten Werk zu Grunde gelegt hat, und dieser bezüglich der Evangelien eine durchgreifende Umgestaltung erfahren hat, während die andern Textstellen aus dem Alten wie dem Neuen Testament durchweg unverändert blieben. Höchst wahrscheinlich wurde diese Arbeit in der Weise ausgeführt, dass über die Zeilen der vetus latina der Vulgatatext geschrieben wurde, wobei dann durch die Unaufmerksamkeit der

No vamos a seguir todas las vicisitudes de esa contienda, entablada desde entonces en el campo de la crítica; pero tampoco queremos dejar de señalar las dos intervenciones más importantes, de Souter en 1909 contra el estudio de Vogels (73), y de Denk en 1910 a favor de él (74). Este se nos murió antes de habernos dado en su *Sabatier redivivus* la prueba del carácter de la antigua latina en el texto de los evangelios usado por S. Agustín (75).

Cree Dom de Bruyne que la tesis de Vogels "fué victoriosamente refutada por Burkitt" (76) en su artículo *Saint Augustine's Bible and the Itala*, de 1910. Nosotros no diremos tanto, pero sí que su estudio puso en trance difícil a su adversario. Burkitt seguía sosteniendo que el texto del *De Consensu*, tal como se le encuentra en los manuscritos y ha sido editado por Weihrich en el Corpus de Viena, es el texto mismo de S. Agustín, y siendo ése el de la Vulgata de S. Jerónimo, no hay duda de que él la empleó para los evangelios desde principios del siglo V próximamente. Contra la hipótesis de las interpolaciones, supuesta por Vogels, preguntaba cómo no ocurrían las mismas dentro de las obras anteriores a esa fecha, como en *De Sermone Domini in Monte* (394), en *De Agone Christiano* (396) y en *Contra Faustum*, de fecha no del todo determinada, pero muy anterior a la de la *Epist.* 82, en 405. Claro que nunca pudo desentenderse del todo Agustín

---

Abschreiber wieder einige der alten Lesarten in den neuen Bibeltext eingedrungen sind", *Der vom hl. Augustinus in der Schrift De Consensu Evangelistarum verwandte Evangelientext*, BZ. IV (1906) 288-289.

(73) SOUTER añadía nuevas pruebas del pasaje *De Civitate Dei*, 20, 5. JTS, XI (1909) 152-153.

(74) Denk señala las deficiencias de ambos estudios, siempre en defensa de Vogels. Por lo que hace al pasaje *De Civitate Dei*, "lo he comparado —dice— palabra por palabra con todos los restos de la Itala, y verifico, en tanto que pueda presentar mi nueva edición de la obra de Sabatier, una coincidencia absoluta con ella", TR, IX (1910) 275.

(75) Los materiales quedaron en poder de los benedictinos de Beuron.

(76) "Cette hipothèse a été victorieusement refutée par Burkitt, et je ne doute pas que Vogels ne regrette aujourd'hui son erreur... On est d'autant plus etonné de la voir acceptée et —il faut bien le dire— aggravée par Bardenhewer qui dit: le texte mis à la base est (non pas "était", mais "est" encore maintenant) le vieux-latin". De BRUYNE, *Saint Augustin reviseur de la Bible*, *Miscell. Agostin.*, II, Roma (1931) 596.

de reminiscencias de la antigua latina, como un inglés que, habituado a la *Authorized Version* de 1611, quiere usar luego la *Revised Version* del 1881, no puede desentenderse de algunas influencias de aquélla, sobre todo citando, como es con frecuencia nuestro caso, los pasajes de memoria. Examina, finalmente, en el *De Consensu* diez lugares cuya lectura es ciertamente de S. Agustín, citando el texto, no de la antigua latina, sino de la Vulgata. Una vez probado este hecho, ¿quién puede considerar, con Vogels, como interpolados en el resto de la obra los elementos allí existentes?

Uno de los textos estudiados por Burkitt es precisamente el nuestro:

De Cons. Evang. III, 83: Ita narrans: 50. Eduxit autem illos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis benedixit eis. 51. Et factum est, cum benediceret eis, recessit ab eis et ferebatur in caelum. Viderunt ergo eum praeter quod in terra viderant, etiam cum ferretur in caelum (77).

La última cláusula—observa Burkitt—pone fuera de toda duda que el "*et ferebatur in caelum*" formaba parte de la cita hecha por S. Agustín. Ahora bien; si consultamos los diversos textos de ese pasaje, tenemos:

Et ferebatur in caelum = *Vg*
Et elevabatur in caelum = *f q*
Omiten la frase = *a b d e ff*

De donde concluye Burkitt que el santo Doctor echó mano, en este pasaje, del texto de la Vulgata (78).

Más modernamente, tenemos que señalar dos estudios que coinciden con la tesis de Burkitt: el ensayo de reconstrucción del texto o textos de la antigua latina usados por S. Agustín en la parte de los evangelios, de Milne, en 1926 (79), y el del sabio benedictino Dom De Bruyne, en 1931, sobre una revisión agustiniana de la Biblia (80).

---

(77) CSEL, XXXIII, 389.
(78) *Saint Augustine's Bible and the Itala, loc. cit.* pp. 453-454.
(79) *A Reconstruction of the Old-Latin Text or Texts of the Gospels used by S. Augustine*, Cambridge, 1926.
(80) *Saint Augustin reviseur de la Bible, loc. cit.* pp. 521-607.

La investigación de Milne se limita a reconstruir el texto agustiniano de la antigua latina, en sus citas de los evangelios, a través de las cincuenta obras compuestas por el santo entre el 386 y el 400 (81). Era conocido por un estudio de Burkitt, y conviene en ello Milne, que en los días de S. Cipriano, hacia el 250, corría por Africa un texto de los evangelios parecido al de los manuscritos k y c. Reconoce también, con Burkitt, que el Obispo de Hipona vino a rechazar por fin todos los demás textos de los evangelios, sustituyéndolos por la Vulgata, y que su preponderancia decidida comienza a partir del 400 con el *De Consensu Evangelistarum*. Da a entender que la pre-Vulgata de Agustín era una mezcla de *k e Vg*, iniciándose de manera acentuada esa marcha al predominio en el uso de la versión de S. Jerónimo con el *Contra Adimantum* en 394-395.

Burkitt mismo (82), Lietzmann (83) y De Bruyne (84) han señalado como nadie las deficiencias de ese estudio. El sabio benedictino acaba de publicar, por su parte, un nuevo trabajo sobre la revisión de la Biblia hecha por S. Agustín, aun dentro del texto jeronimiano de los evangelios. "Los críticos están de acuerdo hoy en decir que hacia el año 400 Agustín tuvo en sus manos la revisión jeronimiana de los evangelios, que la aprobó, la empleó (85) preponderantemente desde esa fecha. Opina De Bruyne no se trata de una "evolución" gradual, en el sentido de Milne, sino de una "revolución", que tiene lugar el año 403, al reconocer Agustín la indiscutible superioridad de la versión de S. Jerónimo, según testimonio del mismo Obispo de Hipona en carta al solitario de Belén, *Epist.* 71, 6. Había sometido a un examen minucioso la obra, con miras, sin duda, a su *De Consensu*, que de Bruyne supone no se terminó hasta el 405 (86). Antes de esa fecha, S. Agus-

(81) Véase la estadística presentada en la página XII, como prueba de la preponderancia decidida de la Vulgata Jeronimiana, desde esa fecha, con el *De Consensu Evangelistarum*.

(82) JTS, XXVIII (1927) 101-105.

(83) DLZ, VI (1929) 517-519.

(84) *Saint Augustin reviseur de la Bible*, pp. 594-595.

(85) *Ibid.* p. 594.

(86) "S'il avait été terminé en 400, on ne comprendrait pas qu'en 401 dans

tín se servía de un texto revisado por él mismo en parte, y en parte completado con textos nuevos venidos de Italia. Después del 403 cita ordinariamente el texto de los evangelios según la versión de S. Jerónimo, pero tomándose la libertad de corregirla en algunos pasajes, y sin escaparse a ratos a distracciones y reminiscencias de la antigua latina ([87]). En el *De Cons. Evang.* conservamos el testigo más antiguo de la Vulgata, y su testimonio puede inclinar en casos dudosos la balanza, como propone Burkitt para Mt. 17, 14, "provolutis"; 17, 15, "filii mei", y la omisión de "cruci" para 27, 44 ([88]).

Vogels, entre tanto, no ha vuelto a tocar el tema, que sepamos, desde 1908, y desconocemos, por lo tanto, su último pensamiento; pero a juzgar por unas líneas suyas de 1923, deducimos que admite el hecho de la sustitución de la antigua latina por la Vulgata en los últimos años del Obispo de Hipona ([89]). Sólo Bardenhewer ha estampado todavía en 1924

---

le *De Sancta Virginitate* Augustin cite encore Lc. 18, 10-14, d'après l'ancienne version", *ibid.* p. 595. El argumento no convence, pues aun después del 403 se hallan influencias de la antigua latina, como el mismo De Bruyne lo reconoce.

(87) La diferencia de Burkitt y de Dom De Bruyne en este punto está en que, mientras aquél interpreta como distracciones, o reminiscencias de la antigua latina, las variantes propias de S. Agustín sobre el texto de la Vulgata, éste cree que una buena parte de ellas proviene de la revisión hecha por el santo Doctor sobre el texto de S. Jerónimo, "*paene in omnibus* nulla offensio est", que pondera De Bruyne en la pluma de S. Agustín. El problema especial presentado por el *Speculum*, escrito por S. Agustín al fin de su carrera, en 427, véase Dom De Bruyne, *ibid.* pp. 599-602.

(88) *Art. cit.* pp. 595-599. La crítica va siendo muy favorable a la tesis de Dom De Bruyne, aunque, sólo esbozada en alguna de sus partes, necesita de una mayor investigación y pruebas. Véanse especialmente las de Dom Capelle, *Revue Bénédictine* (1932) 95-98, y Karl Th. Schaefer, TR, XXXIII (1933) 190-192.

(89) Importa recoger el pasaje de Vogels: "Lehrreicher noch ist es zu sehen, wie etwa Augustin bei seinen Tractatus in Joannem (Migne, PL. 35, 1397-1976) Predigten, die er um das Jahr 416 zu Hippo gehalten hat, bei dem fortlaufenden Schrifttext, den er erläutern will, ohne Zweifel die Vulgata zugrunde legt, dagegen in den andern Stellen des 4. Evangeliums bzw. den Zitaten der Synoptiker, die er gelegentlich in die Erörterung einbezieht, abweichenden Fassungen folgt. Für den fortlaufenden Text benutzt er einen Vulgatakodex, für die übrigen Stellen sein Gedächtnis, dem andere ältere Formen vertraut und geläufig sind", *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, Münster (1923) 153. Eso es reconocer en otras palabras la tesis de Burkitt, al menos respecto de los tratados sobre S. Juan: el texto básico, el de la Vulgata, con reminiscencias de la antigua latina, cuando se confía a la memoria.

la tesis primitiva de Vogels, con escándalo de Dom De Bruyne [90]. Souter formuló bien los resultados de esas investigaciones, diciendo que hasta el 400, próximamente, S. Agustín usaba para los evangelios un texto parecido al de *e*, pero después de esa fecha usó para citas mayores la Vulgata, siguiendo para las menores, hechas de memoria, el tipo de texto que le era familiar desde sus primeros años [91]. Ropes hizo también suyas estas conclusiones de 1926 [92]. Y parece aprobarlas Lietzmann en crítica reciente de la obra de Milne [93], como antes las había aprobado Zahn [94].

No nos toca definir sobre todos esos puntos, relacionados con el texto de los evangelios usado por S. Agustín [95], aunque sí había que señalar el estado actual de las investigaciones sobre la materia, para colocar en ese fondo y orientar en parte a su luz el examen de nuestros textos.

3° — Luz que proyectan sobre el problema nuestros textos

Viniendo ya al pasaje de la *Epist. ad Cathol.* X. 26, es claro que el texto allí reproducido viene de la antigua latina, y de un códice muy parecido al Palatino (*e*), corriente, como se sabe, en Africa desde los tiempos de S. Cipriano, y el más próximo al texto usado por S. Agustín para los evangelios antes del 400 [96]. Basta yuxtaponer los dos textos, para com-

---

(90) "Der zu grunde gelegte Evangelientext ist nicht der von Hieronymus emendierte, sondern ein altlateinischer Text", *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV. Freiburg in Br. (1924) 485.

(91) *The Text and Canon of the New Testament*. New York (1920) 89

(92) *The Text of Acts*, BC. III, London (1926) CXVI

(93) DLZ. L (1929) 518.

(94) *Die Urausgabe der Apg. des Lukas*, pp 194-196.

(95) Sería muy de desear un estudio integral definitivo sobre este tema con todo el material que ofrecen los textos de S. Agustín a lo largo de su vida.

(96) Nuestro pasaje confirma en este punto las conclusiones de BURKITT, *The Old Latin and the Itala*, p. 78: *Saint Augustine's Bible and the Itala*, loc. cit. p. 454. Y las de SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*. New York (1920) 89. Es menor su parentesco con *d*. que Vogels, a su vez, defiende ser el más próximo a las citas de la antigua latina existentes en el *De Consensu*. *Der von hl. Augustinus in der Schrift De Consensu Evangelistarum verwandte Evangelientext*, pp. 282-294.

probar su semejanza; añadimos en una tercera columna el texto de la Vulgata, reconstruído por Wordsworth-White, para hacer resaltar por sus desemejanzas el carácter marcado de la antigua latina, que lleva la cita de S. Agustín.

Palatino	Ep. ad Cath.	Vulgata
Produxit autem illis quasi Bethaniam et levavit manus suas et benedixit illos. Et factum est cum benedixisset illos, discessit ab illis et reversi sunt Hierusalem cum gaudio magno, et erant in templo semper laudantes Deum (97).	Produxit autem illos usque Bethaniam, et levavit manus suas, et benedixit illos. Et factum est cum benedixisset illos, discessit ab eis. Et ipsi reversi sunt cum gaudio magno in Hierusalem, et fuerunt semper in templo laudantes Deum (98).	Eduxit autem eos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis benedixit eis. Et factum est, cum benediceret illis, recessit ab eis et ferebatur in caelum, et ipsi adorantes regressi sunt in Hierusalem cum gaudio magno et erant semper in templo laudantes et benedicentes Deum. Amen (99).

Compuesta la Carta hacia fines del año 401 (100), tendríamos (coincidiendo en esto con una observación paralela hecha por De Bruyne para Lc. 18, 10-24, en el *De Sancta Virginitate*, de igual fecha) que en tal año empleaba todavía S. Agustín la antigua latina. No habría tenido aún lugar la sustitución por la Vulgata, hecha al examinar luego, en 403, la versión de S. Jerónimo. Pudiera uno objetar diciendo se trataba de una de tantas distracciones, o reminiscencias de la antigua latina, frecuentes aun en tiempos posteriores; pero se hace difícil de admitir la hipótesis, tratándose, como en el caso paralelo citado por De Bruyne de Lc. 18, 10-24, dentro del tratado *De Sancta Virginitate*, no de una cita rápida hecha

(97) El texto reproducido de los manuscritos, en Vogels, *Evangelium Palatinum*, NA, XII/3, Münster (1926) 61.

(98) Petschenig, CSEL, LII, 261.

(99) Wordsworth-White, *Novum Testamentum latine secundum editionem Sti. Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuit*, Oxonii (1898) 482-483.

(100) Cf. Umberto Moricca, *Sant' Agostino*, Torino (1930) 267.

de memoria, sino de nueve versículos enteros, Lc. 24, 44-53, y más si se tiene en cuenta la fórmula misma, con que se introduce repetidas veces la cita, de quien acude al texto de un manuscrito:

Sic enim sequitur et dicit: Et vos testes horum, et ego mitto promissionem meam super vos; vos autem sedete in civitate quoad usque induamini virtute ex alto... Audiant quod sequitur: Produxit autem illos usque Bethaniam, et levavit manus suas et benedixit illos... (101).

Este primer pasaje de S. Agustín estaría, pues, a favor de la omisión de la frase "et ferebatur in caelum", y representaría la lectura de un códice de la antigua latina, conocido en la iglesia de Hipona el año 401. Pero la conclusión es insegura, por serlo la autenticidad de esa carta, desde que expusieron sus dudas, fundándose en razones del contenido y del estilo, los Maurinos a fines del siglo XVII (102); mientras Adam la cree obra de discípulos hecha sobre escritos auténticos de S. Agustín (103), y Bardenhewer la cataloga entre los escritos espurios del santo (104), el editor crítico de la carta en el *Corpus de Viena*, Petschenig (105), y Schanz (106), y Monceaux (107), y últimamente Moricca (108), han defendido con buenas razones su antenticidad.

El segundo pasaje agustiniano en cuestión es el de *De Cons. Evang.* III, 83:

Lucas autem praetermissis omnibus, quae per quadraginta dies agi ab illo cum discipulis potuerunt, illi primo diei resurrectionis eius, quando in Hierusalem pluribus apparuit, coniungit tacite novissimum diem, quo ascendit in caelum, ita narrans: 50 eduxit autem illos foras in Bethaniam et elevatis manibus suis benedixit eis. 51 et factum est, cum benediceret eis, recessit ab

(101) CSEL, LII, 261.

(102) Cf. *Admonitio*, PL, XLIII, 389-390.

(103) *Notizen zur Echtheitsfrage der Augustin zugesprochenen Schfrit "De unitate Ecclesiae"*, TQ, XCI (1909) 86-115.

(104) *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV (1924) 501.

(105) CSEL, LII (1909) VII-XI.

(106) *Geschichte der römischen Litteratur*, IV, 2, München (1920) 430.

(107) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VII (1923) 105.

(108) *S. Agostino, l'uomo e lo scrittore*, Torino (1930) 267-268; *Storia della Letteratura Latina Christiana* III/I, Torino (1932) 549-550.

eis et ferebatur in caelum, viderunt ergo eum praeter quod in terra viderant, etiam cum ferretur in caelum, totiens ergo in evangelicis libris commemoratus est ab hominibus visus, antequam ascendisset in caelum: in terra scilicet noviens et in aere semel ascendens [109].

La cita de Lc. 24, 50-51, en el pasaje, es ciertamente de S. Agustín, como observó ya Burkitt, arguyendo por la cláusula con que la recoge en el contexto inmediato: "Viderunt ergo cum praeter quod in terra viderant, etiam cum ferretur in caelum", y lo mismo indica la cláusula final: "et in aere semel ascendens", alusiva a ese mismo lugar de S. Lucas. Ahora bien, argumentaba Burkitt [110], los diversos textos latinos nos dan en este pasaje:

Et ferebatur in caelum = *Vg*
Et elevabatur in caelum = *f q*
Omiten la frase = *a b d e ff*

De donde concluía que el santo Doctor usó aquí el texto de la Vulgata, único testigo de aquella lectura cierta de S. Agustín.

Los datos son exactos, pero no completos; y a las formas del texto arriba clasificadas, hay que añadir:

Et elevatus est in caelum = *r*
Et ferebatur in caelum = *o* [111]

El testimonio del códice Colbertino es importante, y parece echar por tierra el raciocinio de Burkitt, fundado en que la lectura "et ferebatur in caelum" es exclusiva de la Vulgata entre las versiones latinas. Con todo, su conclusión, debilitada, si se quiere, desde este punto de vista, nos parece cierta, estudiada la cita en su conjunto, tanto porque las probabilidades a favor del único códice de la antigua latina contra la nube de los de la Vulgata, que repiten siempre esa misma lectura, son ya *a priori* mínimas, como, sobre todo, por su

---

(109) CSEL, XLIII, 389.
(110) *Saint Augustine's Bible and the Itala,* p. 454.
(111) Cf. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae,* III, Parisiis (1751) 378.

estudio comparativo y los caracteres que, respectivamente, representan:

COLBERTINO	DE CONS. EVANG.	VULGATA
Produxit autem illos foris in Bethania et elevavit manus suas, et benedixit illos, et factum est cum benedixisset illos, discessit ab eis, et ferebatur in caelum.	Eduxit autem illos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis benedixit eis, et factum est, cum benediceret eis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum.	Eduxit autem eos foras in Bethaniam, et elevatis manibus suis, benedixit eis. Et factum est, dum benediceret eis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum.

Nadie, creo, podrá razonablemente dudar que S. Agustín ha echado mano aquí de un manuscrito de la Vulgata Jeronimiana (112); basta notar aquellas tres coincidencias más salientes entre ambos textos, diferenciales a la vez de la antigua latina:

eduxit	*Aug. Vg.*	produxit	*colb.*
elevatis manibus suis	*Aug. Vg.*	elevavit manus suas . . .	*colb.*
recessit ab eis	*Aug. Vg.*	discessit ab eis	*colb.*

El tercer pasaje agustiniano en que recurre el mismo texto es el de su sermón *De resurrectione corporum contra gentiles*, dicho en la iglesia de Hipona durante el tiempo pascual entre los años 405-410 (113):

Audistis quod de evangelio modo recens sonuit in auribus nostris: Elevatis manibus suis, benedixit eis; et factum est, dum benediceret eis, recessit ab eis et ferebatur in caelum. Quis feberatur in caelum? Dominus Christus... Qui Dominus Christus? Dominus Iesus (114).

También aquí la cita es del propio S. Agustín; ni se puede hablar de interpolación posterior sobre el texto primitivo, por-

(112) El resultado de la comparación sería igual con los códices *e d:* si hemos preferido *e* en el texto, es por ser el único de la antigua latina que lee "et ferebatur in caelum" en Lc. 24, 51.

(113) Cf. recientemente A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, *Misc. Agost.* II Roma (1931) 454-455

(114) PL, XXXVIII, 1140.

que el mismo orador es el que recoge inmediatamente en su comentario la última cláusula descriptiva de la Ascensión: "*Quis ferebatur in caelum?*" La coincidencia, por otra parte, con el texto de la Vulgata es absoluta y hasta en los últimos detalles:

Colbertino	Sermo 242, 4	Vulgata
Elevavit manus suas, et benedixit illos. Et factum est cum benedixisset illos, discessit ab eis, et ferebatur in caelum.	Elevatis manibus suis, benedixit eis. Et factum est, dum benediceret eis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum.	Elevatis manibus suis, benedixit eis. Et factum est, dum benediceret eis, recessit ab eis, et ferebatur in caelum.

Y adviértase la fórmula misma con que se presenta la cita, como de lectura recién hecha públicamente en la iglesia de Hipona: "Audistis quod de Evangelio modo recens sonuit in auribus nostris." Eso confirma la tesis de que, entre el 405-410 al menos, se leía en Hipona el texto de la Vulgata Jeronimiana, en lo que se refiere a los evangelios.

Resumamos los resultados de este estudio en torno a los textos de S. Agustín: de las tres citas de Lc. 24, 51, existentes en las obras de S. Agustín, dos están ciertamente a favor de la adición de la cláusula "et ferebatur in caelum", con el texto de la Vulgata; la tercera no es del todo cierta, discutiéndose, como se discute todavía con buenas razones, su autenticidad. Pero en el caso de serlo, probaría que la antigua latina pre-jeronimiana, usada en esa ocasión por el Obispo de Hipona, omitía en Lc. 24, 51, la cláusula en cuestión, coincidiendo en eso con a b d e ff l, y no con c f q r.

Observemos de paso cómo los dos textos ciertos, por nosotros estudiados, confirman la tesis, hoy día más general en el campo de la crítica, de la sustitución del texto de los evangelios de la antigua latina por el de la Vulgata, hecha por S. Agustín en sus obras a principios del siglo V, hacia el 403, fecha de su carta, tan laudatoria de esa labor, a S. Jerónimo (115).

(115) Dentro de la cronología de Dom De Bruyne es donde mejor se ar-

4º — Conclusiones de la crítica externa

Hemos examinado los diversos testigos que omiten en la tradición manuscrita y en las versiones la frase descriptiva de la Ascensión en Lc. 24, 51. De ese estudio se desprende con claridad que la omisión en el caso tiene un carácter meramente occidental, como acentúa con énfasis el Secretario del Bezan Club, D. Plooij [116]. Y todos saben del valor de esa recensión tardía del siglo II, comparada con el texto original, sustancialmente bien conservado, con los antiguos códices unciales, en la recensión oriental, aunque, en uno u otro caso aislado, haya podido salvarse alguna lección primera gracias a aquélla. En el nuestro, "ninguno bien familiarizado con los caracteres del texto occidental, podrá rechazar como espuria, si tiene presente el valor de los testigos, la adición del ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν—observa el mismo Plooij—; antes, todos atribuirán unánimemente, si no me engaño, la omisión al revisor occidental, que manejó aquí, como en otros cien casos, por una razón o por otra, arbitrariamente su pluma" [117].

No se ha dado, con todo, esa unanimidad entre los especialistas de crítica textual, al decidir del caso; y mientras Nestle, Vogels y Merk han incluído la cláusula como auténtica en el texto, la han rechazado como espuria Tischendorf y B. Weiss, Westcott-Hort y H. von Soden [118].

---

monizan nuestros datos: en 403 tendría lugar la "revolución" con el cambio del texto de los evangelios en S. Agustín. Así se explica cómo antes, en 401, aparece todavía usando el texto de la antigua latina en el *De Sancta Virginitate* y en la *Epist. ad Cathol.* En cambio, al llegar al *De consensu*, terminado, según De Bruyne, el 405, el texto usado es naturalmente el de la Vulgata, como lo es también en el *Sermón 242*, dicho entre el 405-410. Desearía uno ver mejor iluminado el punto de la cronología atribuida al *De consensu*, pues mientras De Bruyne lo supone terminado el año 405, WEIHRICH (CSEL, XLIII, *Praefatio* I-VI), VOGELS (*St. Augustins Schrift de Consensu Evangelistarum*, pp. 15-18) y BARDENHEWER (*Patrologie* 427), con BURKITT, MILNE y ZARB (*Cronologia operum S. Augustini*, Romae, 1934, pp. 50-51) le atribuyen la fecha de fines del año 399 o principios del 400.

(116) *The Ascension in the Western textual Tradition*, p. 45.

(117) *Ibid.* p. 45.

(118) Los dos últimos, dentro de paréntesis cuadrados, como acostumbran.

Westcott-Hort, que clasifican el caso entre sus *non-interpolations occidentals* del texto, apuntan que esas palabras debieron de introducirse en la recensión oriental, "partiendo del supuesto de que una separación de Jesús como término del evangelio, no podía ser otra cosa que la separación definitiva de su Ascensión al cielo. Esta no entraba, por lo visto, dentro del cuadro propio de los evangelios, en las intenciones de los escritores del N. T., si se examinan aquéllos en sus textos primitivos. Su propio puesto era el principio de los Hechos, como preparación del gran día de Pentecostés, en los orígenes de la historia de la Iglesia" (119).

H. von Soden, por su parte, confirmando la omisión en el texto primitivo, añade que debió de ser Taciano quien interpoló por primera vez la cláusula, siguiéndole luego los demás testigos. Su omisión en códices y versiones posteriores sería algo inconcebible, de haberse leído originariamente en el texto (120).

El mismo Dom Chapman aprueba las conclusiones de los dos críticos ingleses, cuando escribe que evidentemente tienen razón Westcott y Hort al calificar de interpolada la frase en Lc. 24, 51 (121).

Nestle opuso ya a estos autores por qué en este caso no se admite como la lectura auténtica en Lc. 24, 53, αἰνοῦντες, representada por los mismos testigos de la omisión del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en 51, y del προσκυνήσαντες en 52. Lo que prueba, según él, que no es la interpolación de estos últimos en la recensión oriental la causa de su ausencia en esos mismos testigos de la recensión occidental (122).

(119) *The New Testament in the original Greek*, p. 73.

(120) H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, I/2, Berlin (1906) 1572.

(121) "This, however, is treated as an interpolation by Westcott and Hort, and it is evident that they are rigth". *Aristion, Author of the Epistle to Hebrews*, *Revue Bénédictine*, XXII (1905) 56.

(122) Eb. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*[3], Göttingen (1909) 250.

5 — La crítica interna: despedida final y paralelismos con Act. 1, 3-14

Pero ¿qué dice la crítica interna sobre este punto? Creemos sinceramente confirma con plenitud los resultados obtenidos por los testimonios de la tradición manuscrita en favor de la adición. El inocente deseo de introducir aquí la Ascensión, habría transformado en ésta, como sugiere, con los críticos arriba citados, J. H. Ropes ([123]), una aparición ordinaria. Pero, aun suprimida la frase en cuestión, todos los detalles de la narración de S. Lucas 24, 50-53, están clamando por la interpretación del misterio. ¿Qué sentido tienen, fuera de esa hipótesis, 1) el sacarlos fuera de la ciudad camino de Betania, 2) el levantar solemnemente las manos en ademán de bendecirlos, 3) el separarse de ellos mientras los bendecía, 4) el regreso a Jerusalén con grande júbilo y gozo, 5) la vida de alabanza y bendición de Dios en el templo? Un relato como ése difícilmente puede explicarse, en la mente del evangelista, de otra partida que no haya sido la Ascensión misma de Jesús, aun en el caso de suprimirse con los testigos occidentales la frase descriptiva del misterio. Y desde luego, de la Ascensión lo entendió el evangelista, o el revisor, que introdujo esas palabras en el texto, como observa bien A. J. Maclean ([124]).

Este aspecto del estudio interno del relato de S. Lucas queda notablemente reforzado, si lo completamos con el examen comparativo del relato, ciertamente de la Ascensión, al principio de los Hechos. El paralelismo en ambos relatos es revelador e imponente, tanto en la escena misma de la Ascensión, como en las recomendaciones que la precedieron de

(123) *The Text of Acts*, BC, III, p. 259

(124) "The account in *Lk* 24, 50-52, can hardly apply to any other parting than the Ascension, even if with western authorities we omit the last half of 24 51: "was carried up into heaven". On no other supposition can the "joy" of the disciples be understood. At any rate, the person who inserted the words, whether the Evangelist or a scribe, so took them". *Ascension*, *Dictionary of the Apostolic Church*, 1, p 95.

parte de Jesús, y razonablemente no cabe explicar esas coincidencias sino de un mismo hecho:

Lc. 24, 46-53	Act. 1, 4-14
46. εἶπεν αὐτοῖς... 47. καὶ κηρυχθῆναι... εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. 48. ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες τούτων. 49. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς. 49. ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει, ἕως οὗ ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύναμιν.	7. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς·... 8. καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. 4. περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς... 8. λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς... 4. παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι...
50. ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν,	12. ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος, ὅ εστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ.
51. διέστη ἀπ' αὐτῶν...	9. βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη...
52. καὶ αὐτοὶ... ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ...	12. τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ...
53. καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες... τὸν Θεόν.	14. οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ...

Decirnos después de esas coincidencias, tantas y tales, a través de las dos narraciones que se van mirando como hermanas, que en Lc. 24, 50-53, se trata de una simple aparición ordinaria, con sólo quitar el ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, es demasiada ingenuidad crítica. Más razonable se haría la hipótesis de que, habiendo entendido el pasaje, por todos sus detalles y coincidencias con Act. 1, 4-14, de la Ascensión de Jesús a los cielos, un glosador posterior interpoló ahí la cláusula descriptiva καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, con la adoración consiguiente προσκυνήσαντες αὐτόν. Pero nadie ha defendido esa explicación, que sepamos, como anotó ya Coppieters [125]; tal vez la razón última está en que presupone siempre el hecho de la Ascensión dentro del relato.

---

(125) *De historia textus Actorum Apostolorum dissertatio,* Lovanii (1902) 135.

Añadamos, por fin, que, si no la misma frase material que discutimos, sí al menos el relato de la Ascensión como término del primer libro de la obra histórica de S. Lucas, viene expresamente atestiguado en el proemio al segundo libro según los métodos literarios de la época:

Act. 1, 1-2. Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη.

El término es clásico para significar la Ascensión, y coincide la indicación, por otra parte, con el final del evangelio de S. Lucas. Pero este texto nos exige un estudio detenido en el relato de los Hechos.

6º — La omisión explicada por Blass, Rüegg y Gräfe

Observemos que Blass, dentro de su teoría de la doble redacción procedente del mismo S. Lucas, supuso que, narrada sumariamente la Ascensión en la forma primera (*a*) u oriental del texto, en la segunda edición, hecha para los cristianos de Roma, según la forma (*b*) u occidental, cambió Lucas aquella su primera narración en la de una aparición ordinaria, suprimiendo los dos incisos que la especificaban en el sentido de la Ascensión, καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν y προσκυνήσαντες αὐτόν. El cambio obedecería a haber hallado el evangelista una fuente aramea, en la que se exponía con más detalle el misterio, y al concebir la idea de un segundo libro, suprimió la referencia en su segunda edición, dedicada a los romanos, transformando así aquel relato en el de una aparición ordinaria ([126]).

(126) Consecuente con esta doble redacción del final del evangelio, resumió su contenido en una doble forma correspondiente al principio del segundo libro Act. 1, 2. En la primera edición, dedicada a los romanos, y correspondiente a la segunda edición del evangelio, a ellos también dedicada, suprimió la referencia a la Ascensión, mientras en la segunda, dirigida a Teófilo, la conservó, en armonía con la primera edición del evangelio, a él también dirigida, y que relataba el misterio, cf. BLASS, *Philologie of the Gospels*, London (1898) 132-136.

La teoría de Blass reúne aquí todos los inconvenientes de la explicación arriba mencionada: Lucas hubiera cortado, por una parte, la frase directamente alusiva al misterio, y hubiera conservado, por otra, todos los detalles y circunstancias del hecho anteriormente narrado como la Ascensión. No se concibe cómo pudo dejar intactos en el texto todos los detalles y circunstancias de la Ascensión, y presentados por él como tales en su primera redacción del final del evangelio, si es que quiso transformar el relato primero de la Ascensión en el de una aparición ordinaria. El supuesto arreglo no pudo hacerse peor. La solución, por otra parte, en esa hipótesis, era obvia para Lucas: dar un corte a toda la narración, menos detallada, de Lc. 24, 50-53, para dar paso, al principio de su segundo libro, Act. 1, 4-14, a la nueva, tan bien documentada, sin hacer traición a las formas más elementales de probidad histórica ([127]).

Notemos, con todo, que en la teoría de Blass, aunque modernamente desprestigiada, se salvaría siempre la autenticidad Lucana de las frases en cuestión en una de las dos redacciones, debidas igualmente a la pluma del evangelista, y precisamente en la primera.

En 1898 se dió un curioso cruzamiento de ideas entre Blass y F. Gräfe: mientras apuntaba aquél la posibilidad, y aun la probabilidad, de que la omisión del ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν pudiera obedecer, no al mismo evangelista, sino a algún lector de Lucas, que tropezaba en el primer capítulo de los Hechos con la repetición del relato ([128]); cambiando de posiciones, sostuvo Gräfe que Lucas empleó en su primera redacción la fórmula abreviada por falta de espacio en el rollo que manejaba, mientras que, contando con espacio abundante en el rollo correspondiente a una segunda redacción de su obra, añadió καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, como προσκυνήσαντες αὐτόν y εὐλογοῦντες sobre el texto primi-

---

([127]) Véase la detallada refutación de la teoría de Blass en COPPIETERS. *De historia textus Actorum Apostolorum dissertatio*. Lovanii (1902) 130-135. Varias de sus eficaces sugerencias las hemos utilizado, completándolas, nosotros mismos en la parte anterior contra Westcott-Hort y von Soden.

([128]) BLASS, *ob. cit.* pp. 132-143.

tivo, convencido de que ningún término mejor se podía dar al evangelio como el de una breve indicación de la Ascensión de Cristo, con el retoque correspondiente del proemio de los Hechos [129]. Se apoyaba para su nueva tesis Gräfe sobre la teoría bastante frágil de Arnoldo Rüegg, que pretendía explicar ambos finales del primero y segundo libro históricos de S. Lucas por esa falta de espacio en los rollos de papyrus, al llegar al término de su obra [130].

Pero estamos en terreno de puras conjeturas. Y aun admitiendo hipotéticamente el hecho supuesto de Rüegg, se hace muy difícil de creer la nueva hipótesis ulterior de Gräfe, de que se vió muy contento Lucas de poder añadir justamente, sin espacio para más, al fin de la página, la forma breve de la recensión occidental en el ejemplar del evangelio enviado a Teófilo, dejando el relato de la Ascensión para el principio de los Hechos; y de que en la segunda redacción del mismo evangelio, disponiendo ya de espacio suficiente para todo, añadió las palabras καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, προσκυνήσαντες αὐτόν, εὐλογοῦντες, y aun corrigió ἔξω πρός por ἕως εἰς [131]. No era menester mucho espacio, en verdad, para esas dos primeras brevísimas adiciones, que la sustitución εὐλογοῦντες por αἰνοῦντες y ἕως εἰς por ἔξω πρός, aun supuesta su correspondencia constante en los diversos testigos de la recensión oriental y occidental, no pedía mayor espacio en la última línea del papyrus.

Según Plooij, el revisor del texto occidental cortó las dos frases descriptivas de la Ascensión por la dificultad que ella presenta a la razón humana; dificultad expresada ya por S. Agustín, y probablemente antes de él por Marción y los Gnósticos [132].

No nos astisface la explicación, porque: a) ni en los medios cristianos, en los que brota la recensión occidental, exis-

(129) Graefe, *Der Codex Bezae*, SK. LXXI (1898) 136-137.

(130) *Die Lukasschriften und der Raumzwang des antiken Buchwesens*. SK. LXIX (1896) 94-101. Construía su hipótesis sobre el estudio de Theodor Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur*, Berlin, 1882.

(131) *Der Codex Bezae*, SK, LXXI (1898) 137.

(132) *The Ascension in the Western textual Tradition*, pp. 7-8.

te nunca esa supuesta dificultad o vacilación respecto del misterio; b) ni S. Agustín, ni Orígenes, ni Tertuliano, ni S. Justino la formulan, sino de parte del Judaísmo y del Paganismo; c) ni nos consta nada de Marción ni de los Gnósticos en ese sentido; d) ni, supuesta esa intención del revisor, se concibe cómo dejó el mismo que hallaba esos escrúpulos para la frase del final de S. Lucas, todos los detalles tan expresivos de esa misma Ascensión corporal y visible al principio de los Hechos ([133]); e) ni los mismos que leen en la forma abreviada de Lc. 24, 52, entienden otra cosa distinta de la Ascensión en ese pasaje ([134]).

7°—Nuestra explicación, fundada en la contradicción aparente de Act. 1, 3

Creemos más bien que la omisión en el caso proviene de la tendencia armonística de quien creyó ver una dificultad para la cronología de la Ascensión en el doble relato de S. Lucas. En efecto, el texto del final del evangelio se prestaba a una confusión, confirmada tal vez por el autor de la *Epistula Barnabae*, 15, encuadrando a primera vista, a los ojos de un lector menos avisado, la escena de la Ascensión la tarde misma del primer día, después de las apariciones de Emaús y

---

(133) Algunas pequeñas variantes, apuntadas en Act. 1, 9, por D. PLOOIJ, *art. cit.* pp. 52-53, dentro de la misma recensión occidental, dejan sustancialmente intacto el relato de la Ascensión, y en el sentido de una ascensión corporal y visible, realizada a la vista de los Apóstoles, como veremos luego.

(134) S. Agustín, que lee en *Epist. ad Cathol.* 10, 26, según hemos visto, en la forma abreviada: "Et factum est, cum benedixisset illos, discessit ab eis. Et ipsi reversi sunt...", él mismo comenta luego el pasaje diciendo: "Et hic quidem quot diebus cum eis fuerit, postquam se vivum post passionem oculis eorum et manibus demonstravit, praetermissum est. Non autem tacetur in Actibus Apostolorum, ubi rursus eadem manifestatione verborum dominicorum futura per orbem terrarum praenuntiatur Ecclesia", CSEL, LII 261-262. Luego, aun en esa redacción entiende el final de S. Lucas, no de una aparición cualquiera, sino de la última, identificada con la Ascensión, a los 40 días. Lo mismo repite en el *De Cons. Evang.* IV, 8, aunque aquí nada tiene de extraño leyendo el texto, como hemos visto también, con la Vulgata Jeronimiana: "Iste (Lucas) non solum usque ad resurrectionem adsumptionemque Domini perduxit narrationem suam...", CSEL, XLIII, 405.

del Cenáculo. Esa contradicción aparente con los 40 días intermedios, que pone entre la Resurrección y la Ascensión el relato inicial del libro de los Hechos, Act. 1, 3, debió de inspirar esa mutilación de tendencia armonística en el primer relato. Suprimida ahí la Ascensión, corría sin tropiezo la narración de S. Lucas: todo el final del evangelio se desenvolvía el primer día de la Pascua cristiana, y después de otras muchas apariciones, al cabo de los 40 días, subía el Señor a los cielos [135].

Aunque no pocas veces se abusa, echando mano de explicaciones sutiles, en la búsqueda de las razones que motivaron la omisión de un texto, cuando simplemente obedece a distracción o fatiga del copista; la explicación propuesta en el caso nos parece plausible, sobre todo si se tiene en cuenta la supresión correspondiente del ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, debida, al parecer, a la misma mano, silenciando la Ascensión como término del primer libro [136].

Observemos de paso cómo la hipótesis contraria de la inserción de la doble frase en el texto primitivo, cambiando una aparición ordinaria la tarde de la Resurrección en la Ascensión, en evidente desarmonía con la que luego inmediatamente se narra como ocurrida a los 40 días, crea una difi-

(135) Es la solución propuesta por COPPIETERS, *De Historia textus Act. Apostolorum*, pp. 132-136, y antes por GRAEFE, *Der Schluss des Lukasevangeliums*, pp. 522-523. Puesto éste a avanzar conjeturas sobre el origen primero de la omisión en la recensión occidental, hablaba de un sabio lector de fines del siglo II o principios del III, que debió de traducir el texto, del griego al latín, dándole esa forma abreviada, en Alejandría o Cartago (así se explicaría su aparición en algunos códices de la antigua africana), extendiendo luego esa misma variación al texto griego. Era, según Gräfe, el autor del D, o más universalmente hablando, el autor de la recensión occidental; y el resultado de su procedimiento se reflejaría en el texto actual de ℵ*. Es definir demasiado las cosas, y el origen de esa recensión hoy día se pone más bien a principios del siglo II, ROPES, *The Text of Acts*, p. CCXI. Esa misma solución la vemos defendida recientemente por M. Goguel en favor de la autenticidad de las palabras καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν: "Nous les tenons pour authentiques, parce que leur suppression s'explique par le desir de faire disparaître la contradiction entre la fin de Luc et le debut des Actes", *Le Foi à la Résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif*, p. 348, n. 2.

(136) Téngase presente que la autenticidad de la cláusula en cuestión no depende de la probabilidad mayor o menor de esa explicación última de su ausencia en la recensión occidental.

cultad casi insuperable para los defensores de la misma. Se hace moralmente imposible admitir que pudiera proceder con tan poco tino el supuesto revisor del texto primitivo, y más poniéndole el segundo retoque de Act. 1, 2, frente a la dificultad de una doble Ascensión, la tarde misma de la Pascua, en el final del evangelio, y después de 40 días, en el principio de los Hechos ([137]).

Claro que aun en nuestra explicación la corrección fué poco afortunada. Porque, aun cortadas las frases καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, προσκυνήσαντες αὐτόν, todos los detalles están delatando en el contexto, y más si se establece la comparación con el relato de Act. 1, 4-14, la desaparición definitiva de la Ascensión a los cielos, según queda demostrado arriba. De aquí se desprende una conclusión importante para el final de S. Lucas en favor del misterio, y es que, aun admitida la hipótesis, a nuestro juicio improbable, de la no autenticidad de la doble frase en cuestión, ese relato seguiría siendo siempre, no el de una aparición ordinaria la tarde de la Resurrección, sino el de la última, o la Ascensión, a los 40 días, según noticias más detalladas del relato siguiente.

Resumiendo, nos parece éste un caso de crítica textual, en el que los prejuicios religiosos contra el misterio, han influído excesivamente, turbando la visión serena e imparcial de las cosas e imponiendo conclusiones en pugna con los principios de la sana crítica.

IV — EL TEXTO EN ACT. 1, 2

Fué mérito de F. Gräfe el haber llamado justamente la atención, en su triple estudio de los años 1888, 1896 y 1898 ([138]), acerca de un punto sobre el que luego se ha vuel-

---

(137) Streeter es el que ha llamado fuertemente la atención sobre este aspecto, corrigiendo a Westcott y Hort, en su obra *The Four Gospels*, London (1927) 142-143.

(138) GRAEFE, *Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte*, pp. 522-541; *Textkritische Bemerkungen zu den drei Schlusskapiteln des Lukasevangeliums*, pp. 245-281; *Der Codex Bezae und das Lukasevangelium*, pp. 116-140.

to con tanta frecuencia, desde Corssen y Coppieters hasta Ropes y Plooij (139). Y es la relación que existe entre las variantes de Lc. 24, 51-52, y Act. 1, 2.

En efecto, paralelamente a la adición o supresión del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en Lc. 24, 51, se añade o se suprime el ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, y con bastante correspondencia entre los representantes de una y otra lectura en ambos casos (140). También aquí la forma oriental está por la adición, como la occidental por la omisión en el texto.

1° — La transmisión del texto en los códices y versiones

Empecemos por registrar las divergencias de transmisión a través de los manuscritos griegos y de sus antiguas versiones principales (141):

B ℵ A C E 81 antioq. .	Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου, οὓς ἐξελέξατο, ἀνελήμφθη.
D	Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.
d	Usque in diem, quem susceptus est quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum quos elegit, et praecepit praedicare evangelium.

(139) Véase, además de la literatura arriba indicada para el problema correspondiente de Lc. 24, 51-52, P. CORSSEN, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin, 1892; RENDEL HARRIS, *Four Lectures on the Western Text of the New Testament*, London (1894) 52-57; F. CHASE, *The Reading of Codex Bezae in Acts 1, 2*, *Expositor*, IV, vol. IX (1894) 314-317; HILGENFELD, *Der Eingang der Apostelgeschichte*, ZWT (1898) 619-625; BELSER, *Studien zur Apostelgeschichte*, TQ (1895) 66-81; *Beiträge zur Erklarung der Apostelgeschichte*, Freiburg i. Br. (1897) 12-13; ZAHN, *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas*, FNK, IX, Leipzig (1916) 129-130; 328-329; J. H. ROPES, *The Text of Acts*, BC, III, London (1926) 256-261; PLOOIJ *The Ascension in the Western textual Tradition*, pp. 39-58.

(140) Los autores han exagerado, en general, esa correspondencia como si fuera perfecta: baste recordar que están por la adición *D d e p l*, y alguno de ellos es bien representativo de la recensión occidental.

(141) La mayor parte de estas divergencias en los diversos códices y versiones antiguas las reproduce y examina detalladamente J. H. Ropes en su apéndice antes citado sobre Act. 1, 2, cf. *The Text of the Acts*, pp. 256-261.

e	Usque in diem quo praecipiens apostolis per Spiritum Sanctum, quos elegit, adsumptus est.
perp	Usque in diem qua praecipiens apostolis per Spiritum Sanctum, quos elegit adsumptus est.
lux	Usque in diem qua praecipiens apostolis per Spiritum Sanctum praedicare evangelium quos elegit, adsumptus est.
gig	Usque in diem quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum praedicare evangelium quos elegerat.
tol	Usque in diem quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum praedicare evangelium quos elegit.
Aug. Cont. Fel. Man. I, 4	In die quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum, et praecepit praedicare evangelium.
Cont. Epist. Fund. 9, 4.	In die qua apostolos elegit per Spiritum Sanctum, et praecepit praedicare evangelium.
De Cons. Evang. IV, 8.	Usque in diem quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum mandans iussit praedicare evangelium.
Ep. ad Cath. XI, 27 . .	Usque in diem quo apostolos elegit, per Spiritum Sanctum mandans eis praedicare evangelium.
Ps-Vig. Cont. Var. I, 31; III, 71	In die qua apostolos elegit per Spiritum Sanctum (quibus constituit, añade III, 71) praedicare evangelium.
Peschitto	Hasta el día en que fué recibido en alto, después de dar órdenes a los apóstoles, a los que escogió por el Espíritu Santo.
Harcleana	Hasta el día en que, después de dar órdenes a los apóstoles, a los que escogió por el Espíritu Santo, fué recibido en alto.
Harcl.marg.	Hasta el día en que, después de dar órdenes a los apóstoles, a los que escogió por el Espíritu Santo, fué recibido en alto, y les mandó predicar el Evangelio.
Bohaírica	Hasta el día en que, después de dar órdenes a los apóstoles, a los que escogió por el Espíritu Santo, fué recibido en alto.

Sahídica . . . . Hasta el día en que fué recibido en alto, después de dar órdenes a los apóstoles, a los que escogió por el Espíritu Santo.

Si catalogamos en doble columna los testigos de la adición y los de la omisión del ἀνελήμφθη, respectivamente, obtendremos el siguiente resultado:

Por la adición	Por la omisión
Códices Griegos	
B	
ℵ	
A	
C	
D	
E	
81 antioq	
Antigua Latina	
d	g
e	t
perp	Aug
lux	Ps-Vig
Vulgata Jeronimiana	
Todos los códices	
Versiones Siríacas	
pesch	
harcl	
harcl marg	
Versiones Coptas	
sahid	
bohair	

De este estudio comparativo, a través de los manuscritos y de las versiones, se desprenden las conclusiones siguientes: 1) que la omisión del ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, tiene todos los caracteres de una excepción en un sector mínimo de la historia del texto; 2) que es de procedencia, al parecer, exclusi-

vamente latina, y que viene representada, sobre todo, en África y en España ([142]); 3) que le viene demasiado ancho el calificativo de recensión occidental, faltando en testigos algunos de ellos tan importantes como D d e c l; 4) que en tales condiciones, lo menos que cabe afirmar es que el ἀνελήμφθη tiene todas las probabilidades de autenticidad en la historia del texto.

2º — Estudio de los tres tipos principales B D Aug

Si avanzamos todavía en el análisis de las diversas formas que reviste el texto, vemos destacan tres tipos principales con pequeñas variaciones dentro de ellos:

I
- *a*) Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη — B ℵ A C E 81 antioq e p Vg.
- *b*) Ἄρχι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις οὓς ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου ἀνελήμφθη — Harcleana, bohaírica.
- *c*) Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις οὓς ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου — Peschitto.

II
- *a*) Ἄρχι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον — D d.
- *b*) Ἄρχι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον οὓς ἐξελέξατο — Sahídica.
- *c*) Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις οὓς ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου ἀνελήμφθη καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον — Harclmarg.

---

(142) RENDEL HARRIS, *Four Lectures on the Western Text of the New Testament*, pp. 55-56; y HARDY ROPES, *The Text of Acts*, pp. 3 y 256, n. 1, citan entre los testigos latinos a TERTULIANO, *Apologeticum* 21: "Ad quadraginta dies egit docens eos, quae docerent. Dehinc ordinatis eis ad officium praedicandi per orbem, circumfusa nube in caelum est receptus." Pero más que a Act. 1, 2, parece aludir a Act. 1, 4 ss., donde ocurren aquellas recomendaciones de evangelización universal después de la mención de los 40 días ("dehinc ordinatis"), y aquel ser recibido en el cielo, envuelto en la nube. Lo notó ya COPPIETERS, *ob. cit.* p. 102, n. 1.

Además del leccionario de Toledo, corriente en aquella iglesia en el siglo VII, supone Ropes, con Ficker y Capelle, que el autor del tratado *Contra Varimadum* fué español, tal vez el antipriscilianista Itacio Claro, Obispo de Osuna en el siglo IV, cf. *ob. cit.* pp. CXVII y 256, n. 1.

III
a) Usque in diem, quo apostolos elegit, per Spiritum Sanctum mandans iussit praedicare evangelium — Aug.
Usque in diem quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum, mandans eis praedicare evangelium — Aug.
b) In die quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum, et praecepit praedicare evangelium — Aug.
c) In die qua apostolos elegit per Spiritum Sanctum, quibus constituit praedicare evangelium — Ps-Vig.
In die qua apostolos elegit per Spiritum Sanctum praedicare evangelium — Ps-Vig.
d) Usque in diem, quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum praedicare evangelium, quos elegerat (elegit, tol) — gig tol.

Separemos los tres tipos principales en sus testigos más representativos, y coloquémoslos uno en pos de otro por su orden:

Vaticano: Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη.
De Beza: Ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο, καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.
S. Agustín: In (usque in) die quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum et praecepit praedicare evangelium.

El *tipo I*, el único puro y auténtico a nuestro juicio, señala la Ascensión al fin de la frase, como término del primer libro, dentro de los métodos literarios del proemio-resumen, al principio de la segunda parte de su obra histórica. Alude también de pasada a las órdenes entonces recibidas por los Apóstoles, de esperar por la venida del Espíritu en la ciudad, y de evangelización universal de las almas, en el mismo orden histórico y aun de narración que ocurre al fin del evangelio; las órdenes en Lc. 24, 47-49, y la Ascensión en Lc. 24, 50-53: ἐντειλάμενος — ἀνελήμφθη.

El *tipo II* coincide con el primero en señalar el mismo término a su narración evangélica: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη, al principio de la frase. Coincide igualmente en conservar la alusión a las órdenes últimas, dadas por Jesús: ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστολοῖς. Pero resuelve este último pensamiento, poco declarado en aquella fórmula excesivamente concisa a juicio

del revisor, y dentro de la tendencia explanatoria de la recensión occidental, en καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον (143). Este carácter de comentario del ἐντειλάμενος que reviste esa frase, es visible, según Harris, aun a través del códice latino *d:* "usque in eum diem quem susceptus est, quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum, quos elegit, et praecepit praedicare evangelium"; donde el verbo "praecepit" reaparece, como término que se ha de explanar en el comentario "et praecepit praedicare evangelium" (144).

La frase misma literaria bien pudo ser sugerida por Lc. 24, 47: καὶ κηρυχθῆναι... μετάνοιαν καί ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, en igual contexto (145), o más directamente aún por Mc. 16, 15: πορευθέντες... κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, en las últimas recomendaciones también de Jesús resucitado, próximo a subir a los cielos.

Observó ya Corssen lo poco feliz de ese comentario sobre el texto primitivo, y lo imposible de la construcción resultante: "καὶ ἐκέλευσε—dice él—no puede juntarse en manera alguna a lo que le precede en el texto, ni a ἐντειλάμενος, ni a ἀνελήμφθη. A aquél, por razón de la misma forma; a éste, por razón de la idea" (146). Parece haber querido evitar pre-

(143) Como dentro de la misma tendencia añade luego, con *D sah. Ephr. Aug.* ἕως τῆς πεντηκοστῆς, aclarando más οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας de Act. 1, 5; y antes en el mismo versículo, con *D* g t Hil. Aug.*, καὶ ὃ μέλλετε λαμβάνειν, explanando asimismo más ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ.

(144) *A Study of Codex Bezae*, TS, II, 1, Cambridge (1893) 154-155. Hasta supone Harris que la glosa fué originariamente latina, y que *d* influyó sobre D en el caso; pero se nos hace insuficiente su prueba.

(145) Véase una interesante coincidencia en este sentido al fin del texto o de la διήγησις, que lleva por título: Περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων, reproducido por Cotelerius, *Patrum Apostolicorum Opera*, I, 197; Gabe, *Spicilegium*, I, 54; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, IV, 81; Resch, *Agrapha*, 460; y estudiado más despacio por Jacoby, *Ein bisher unbeachtete apokrypher Bericht über die Taufe Jesu*, Strassburg, 1902, de procedencia egipcia, y, a más tardar, de fines del siglo IV, según este autor: ἀνέστη δὲ ἐν τριημέρῳ φαρμουθὶ ἡμέρᾳ πρώτῃ ὥρᾳ ς´ τῆς νυκτός· καὶ ὤφθη πᾶσιν ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα διδάσκων ἡμᾶς κηρύσσειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ἀνελήφθη δὲ Πασχὼν τρίτῃ ὥρᾳ θ´ τῆς ἡμέρας, *loc. cit.* 15.

(146) *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, Berlin (1892) 19.

cisamente esas dificultades el autor de la versión sahídica, en contacto tan frecuente con D y la antigua latina, al darnos en una redacción literariamente perfecta este mismo *II tipo:* "Hasta el día en que fué recibido en alto, después de mandar por el Espíritu Santo a los Apóstoles, por él escogidos, predicar el Evangelio."

Fué también Corssen el que notó la coincidencia de la corrección marginal de la versión Siríaca Philoxeniana, revisada en 616-617 por Tomás Harkel, con el texto greco-latino del códice de Beza ([147]).

El *tipo III*, en cambio, suprime la Ascensión como término del primer libro, y la sustituye por la elección de los Apóstoles, en la doble forma:

a) Usque in diem quo apostolos elegit — Aug. *De Cons. Evang. Ep. ad Cath.*
b) In die quo (qua) apostolos elegit — Aug. *Cont. Fel. Man. Cont. Ep. Fund.*

seguida de la orden de predicar el Evangelio. Sólo *g t* ponen como término único este último mandato del Señor, pasando la elección de los Apóstoles a oración secundaria de relativo, con toda la tradición de los códices griegos.

3º — La forma primitiva del texto occidental según Harris, Corssen, Blass Hilgenfeld, Coppieters, Zahn

La reconstrucción de la primitiva recensión occidental pura ha sido muy laboriosa en este pasaje entre los críticos que la han tratado, prefiriendo unos el tipo II, representado en B como su forma más genuina, mientras otros, tal vez los más, se inclinan al tipo III, representado por S. Agustín, calificando de forma mixta, con fusión del doble elemento de la forma oriental y de la occidental africana, el texto de Beza.

En efecto, mientras Gräfe reconstruía en 1888 la recensión occidental primitiva a base de S. Agustín:

(147) *Ibid* p 19

ἄχρι ἧς ἡμέρας τοὺς ἀποστόλους ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον (148)

Rendel Harris mostraba en 1891 sus preferencias por el texto greco-latino de Beza:

ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον

y del que, total o parcialmente reproducido, partía toda otra forma occidental, y en particular la africana (149).

Corssen se sirve precisamente de este caso, en 1892, para probar su tesis sobre el carácter compuesto del códice de Beza, y cuyos elementos de composición se habían de ir a buscar a un texto occidental primitivo, aparte las influencias que sufre del texto griego. Ese texto occidental primitivo lo conservaríamos aquí, según Corssen, en el doble tratado *Cont. Fel. Man.* I, 4, y *Cont. Epist. Fund.* 9, de S. Agustín: "in die quo (qua) apostolos elegit per Spiritum Sanctum, et praecepit praedicare evangelium"; cuya influencia se notaría en Ps.-Vigilio, *Cont. Varimadum*, 733: "in die qua apostolos elegit per Spiritum Sanctum praedicare evangelium"; y con caracteres de reacción, de parte del texto griego corriente, en el mismo S. Agustín, *Epist. ad Cathol.* XI, 27: "usque in diem, quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum mandans eis praedicare evangelium".

Ahora bien, si ése es el texto original primitivo, arguye Corssen, no ha podido derivarse del texto de Beza:

Texto primitivo	Texto de Beza
ἐν ᾗ ἡμέρᾳ	ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη
ἐξελέξατο τοὺς ἀποστόλους	ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις
διὰ πνεύματος ἁγίου	διὰ πνεύματος ἁγίου
καὶ ἐκέλευσε	οὓς ἐξελέξατο καὶ ἐκέλευσε
κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον	κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον

(148) *Der Schluss des Lukasevangeliums und der Anfang der Apg.*, p. 538.

(149) *A Study of Codex Bezae*, TS. II, 1, Cambridge (1891) 154-155.

Antes bien, el texto de Beza es aquí la resultante de las influencias del texto corriente sobre el texto occidental primitivo, que, dentro de su teoría, Corssen llama de S. Cipriano. Según esto, no se trataría en καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον de una glosa sobre el texto ordinario, como puede parecer en un primer examen, sino de una parte del texto mismo de los Hechos, discordante con el texto ordinario, en una redacción primitiva [150].

Fr. Blass, por su parte, se inclinaba, hasta 1896, por la forma del códice de Beza, pareciéndole intolerable la que reproducía S. Agustín: "Non videtur ferri posse Augustini lectio haec" [151]. Desde 1896, en cambio, rendido a las razones de Corssen, defiende la reconstrucción occidental agustiniana, en armonía con la recensión romana de Lc. 24, 51-52, lamentándose de no haberla seguido antes [152]. En marzo del año siguiente la atacaba con dureza en una crítica E. von Dobschütz: "¿Ha pensado el autor en las consecuencias a las que lleva su texto? Al sustituir ἄχρι ἧς ἡμέρας por ἐν ᾗ ἡμέρᾳ, sólo cabe entender al autor en el sentido de que su πρῶτος λόγος comenzaba con la elección de los Apóstoles (Lc. 6, 13) y su misión primera (Lc. 9). ¿Luego es extraña

(150) *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, pp. 18-19. La preferencia de Corssen por esa lectura sobre la del códice de Beza se funda en su teoría del texto latino de los Hechos, llamada por él de S. Cipriano. En efecto, comparando varias lecciones del manuscrito de Fleury con las citas de S. Cipriano y las correspondientes de S. Agustín en dos de sus obras, tituladas *De Actis cum Felice Manichaeo* y *Contra Epistulam Manichaei*, y las de la obra *De promissionibus et praedicationibus Dei*, del siglo V, atribuída erróneamente a S. Próspero, cree mostrar suficientemente su dependencia y origen de un texto latino primitivo común, que Corssen llama de S. Cipriano, y que procedería, según él, de la mitad del siglo III. Ese texto primitivo común poseía —dice— una lógica y unidad de que carece el códice de Beza, y representaba un testigo más fidedigno que el texto mismo griego del códice D. Este sería, según Corssen, un texto compuesto, cuyos elementos pueden resolverse en un texto occidental primitivo, más ciertas contaminaciones y añadiduras, debidas a la influencia del texto griego corriente. Corssen se sirve de Act. 1, 2, como del ejemplo mejor para ilustrar su teoría. Véanse los reparos puestos contra ésta por RENDEL HARRIS, *Corssen and Blass on the Western Text of the Acts. Four Lectures on the Western Text of the New Testament*, pp. 52-62.

(151) *Acta Apostolorum*, editio philologica, pp. 41-42.

(152) *Acta Apostolorum secundum formam quae videtur Romanam*, Lipsiae (1896) XXXIII-XXXIV.

a Lucas en la forma romana toda la historia anterior a esos hechos? En una palabra: el texto aquí presentado nunca existió como tal, fuera de la construcción de Blass" (153).

Impugna, el mismo año, esa reconstrucción Bernardo Weiss, calificándola de imposible, así como de inútiles todas las razones amontonadas por Blass en su defensa (154). Igualmente la calificaba de lamentable, dentro del mismo año, Belser, y después de refutarla, presentaba su propia reconstrucción occidental, a base del códice de Beza:

ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς
ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξα-
το κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.

Sin reparar en ello, reproducía Belser la forma presentada por la versión sahídica, con un cambio meramente material de orden en las últimas palabras (155). Ateniéndose todavía más literalmente al texto del códice de Beza, daba en 1898 Hilgenfeld la reconstrucción de Harris y de Blass en su primera manera (156). Volvió este mismo año sobre el tema F. Gräfe, retocando ligerísimamente su reconstrucción primera mediante la sustitución de ἄχρι ἧς ἡμέρας por ἐν ᾗ ἡμέρᾳ, conforme al tipo presentado por Corssen, y sosteniendo ambas formas del texto, la oriental y la occidental, como procedentes de la misma pluma de Lucas en una doble redacción de su obra (157). También Blass volvió a defender esas mismas posiciones, a la vez que respondía a las objeciones de B. Weiss en el mismo año (158). Coppieters reconstruye en 1902 el texto occidental con Corssen, Blass y Gräfe, a base de la antigua africana:

---

(153) "Ist also die ganze Vorgeschichte der forma Romana fremd? Mit einem Wort: der Text wie er hier vorliegt, hat nie als solcher existiert ausser in Blass' Construction", *Literarisches Zentralblatt* (1897) 387.

(154) *Der Codex D in der Apostelgeschichte*, TU, Neue Folge, II/1 (1897) 53.

(155) *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte*, Freiburg i. Br. (1897) 12-13.

(156) *Der Eingang der Apostelgeschichte*, ZWT, XLI (1898) 620.

(157) *Der Codex Bezae*, SK, LXXI (1898) 136-137.

(158) *Philology of the Gospels*, pp. 132-143.

ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τοὺς ἀποστόλους ἐξελέξατο διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.

El texto de S. Agustín—dice—es claro en cuanto al sentido, y gramaticalmente correcto, mientras el del códice de Beza es algo imposible. Aquél nos ha conservado la forma occidental primitiva pura; éste es una fusión o mezcla de ambas formas (159).

Teodoro Zahn, finalmente, ha defendido, con Harris, B. Weiss, Hilgenfeld y von Dobschütz, la reconstrucción del códice de Beza como la del texto primitivo (160):

ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.

Ese texto debe sostenerse a todo trance, y el de la antigua latina no es más que una arbitraria transformación suya, fundada en una mala inteligencia del traductor, y que carece de sentido. Porque ¿qué día puede ser ése en el que escogió a los Apóstoles y les dió el mandato de predicar el Evangelio? Cierto que no debió de pensar en el de la Ascensión el traductor latino que dió el corte de ἀνελήμφθη en su texto. Más bien pudo pensar en el día de la elección propiamente dicha, Lc. 6, 13-49; Mc. 3, 13-14; Mt. 10 1 ss.; pues según el relato del mismo S. Lucas, tuvieron lugar en ese día muchas curaciones, con múltiples enseñanzas del Señor al pueblo y a los discípulos. Pero, aparte de la exageración intolerable, que en esa hipótesis tendríamos en περὶ πάντων ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, tratándose de solo aquel día, no pudo dar Lucas aquí, en la frase: en cuanto hizo y habló aquel día", el contenido de su primer libro. Y este reparo valdría de cualquier otro día que se pudiera señalar en el caso, y elimina por lo mismo toda posibilidad de esa

(159) "Rursus igitur concludendum est *D d* habere lectionem α et β mixtam, et latinam versionem africanam textum β purum servasse, quem proinde, ut de recensione occidentali recte iudicetur, unice attendamus oportet", *De historia textus Actorum Apostolorum*, p. 102.

(160) *Die Urausgabe der Apg. des Lukas*, p. 241

lectura *in die quo* de parte de S. Lucas o de otro redactor cualquiera que penetrara su pensamiento.

Supone Zahn que el traductor se refiere ahí, no a todo el tercer evangelio, sino sólo a su último capítulo, que falsamente cree se desarrolla en un solo día. Lo que Jesús hizo y enseñó en aquel aparentemente único día, tuvo en realidad su continuación y su término después de 40 días en la Ascensión, según se narra al principio de los Hechos. No debió de entender ese traductor latino que πρῶτος λόγος significaba el *primer libro* de una gran obra; de otro modo, difícilmente hubiera traducido por "primum quidem sermonem feci". Él entendió ahí un *primer relato*, que ahora completará con un segundo más detallado. Coincide con esa mala inteligencia del texto otra respecto del tiempo en que tuvo lugar, Lc. 24, 44-53. Ocurriendo el mismo día primero de la Resurrección toda esa escena, seguíase que no podía referirse a la Ascensión, sucedida a los 40 días. Esta observación viene reforzada por el hecho de que, excepto el ℵ*, sólo la tradición occidental, y en particular la latina, suprime allí las palabras καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν ([161]).

4° — Reconstrucción de la forma primitiva oriental hecha por Hardy Ropes

Pero en todas estas discusiones de crítica textual, la comparación se establecía entre la forma africana, representada por S. Agustín, y la del códice de Beza, dentro de la recensión occidental; a nadie le ocurría dudar de la autenticidad y superioridad de la recensión oriental, representada en los grandes códices griegos B ℵ A C E 81 antioq. e p pesch. boh. y la Vulgata Jeronimiana ([162]).

Ha sido H. Ropes el primero que ha trasladado la cuestión a ese terreno, estableciendo la comparación entre ambas

(161) Th. ZAHN, *Die Urausgabe der Apg. des Lukas*³, pp. 25; 129-130; 241; 328-329; *Die Apostelgeschichte des Lukas*³, Leipzig (1922) 10-12; 18-22.

(162) Sólo en la teoría de Blass y de Zahn sobre la doble recensión de Lucas eran igualmente auténticas y perfectas ambas recensiones.

recensiones, y hasta corrigiendo, en su aparato crítico al texto de los Hechos, la recensión oriental reproducida en el códice Vaticano, por la occidental africana, a base de las dos citas de S. Agustín, en esta forma:

Códice Vaticano	Reconstrucción de Ropes
ἄχρι ἧς ἡμέρας	ἐν ἡμέρᾳ ᾗ
ἐντειλάμενος	ἐντειλάμενος
τοῖς ἀποστόλοις	τοῖς ἀποστόλοις
διὰ πνεύματος ἁγίου	διὰ πνεύματος ἁγίου
οὓς ἐξελέξατο	ἐξελέξατο [163].
ἀνελήμφθη.	

Sobre ese texto, así puro, actuó el glosador occidental, sustituyendo ἐντειλάμενος, dentro de sus métodos bien conocidos, por καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον; como actuó el revisor oriental interpolando la referencia a la Ascensión en ἀνελήμφθη, y modificando correspondientemente ἐν ἡμέρᾳ ᾗ por ἄχρι ἧς ἡμέρας, siguiendo la armonía de su interpolación paralela de Lc. 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.

Hay que acentuar, ante todo, que una tal reconstrucción no tiene en su conjunto un solo testimonio en toda la historia de la transmisión del texto [164]. Pero hagamos todavía las observaciones siguientes, estudiando más de cerca la reconstrucción de Ropes.

Son tres las diferencias que le separan del códice Vaticano: 1) se sustituye ἄχρι ἧς ἡμέρας por ἐν ἡμέρᾳ ᾗ; 2) se suprime el relativo οὓς delante del ἐξελέξατο; 3) se suprime asimismo la referencia a la Ascensión omitiendo ἀνελήμφθη. Por lo que hace a la primera diferencia, nótese que la sustitución se hace contra toda la tradición, no sólo griega, siríaca, copta, latina jeronimiana, sino aun de la mayor parte de la mis-

(163) Ropes, *The Text of Acts*, pp. 2 y 256.

(164) Lo acentúa también Creed, cuando escribe: "It is right to emphasize that this is a conjectural combination of readings attested as a whole by no extant manuscript or version". *The Text and Interpretation of Acts I, 1-2* JTS, XXXV (1934) 178.

ma antigua latina, d e p l g t, y aun del mismo S. Agustín, *De Cons. Evang.*, IV, 8, y *Epist. ad Cathol.*, XI, 27. Frente a todos esos testigos en la historia de la transmisión del texto, ¿qué significan dos citas de S. Agustín y otras dos de Ps-Vig? Tanto más, que, una vez suprimida la Ascensión como término del primer libro y en armonía con la supresión correspondiente de Lc. 24, 51, se comprende la razón de esa variación en el texto; porque ¿cómo dejar la elección de los Apóstoles como término del mismo libro, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου ἐξελέξατο, cuando el hecho venía narrado ya en Lc. 6, 12-17? Un *in die quo*, ἐν ἡμέρᾳ ᾗ, encubría mejor ese contrasentido (165).

Pero el examen interno de esta nueva lectura prueba igualmente su origen nada auténtico. Porque ¿qué sentido hace el texto así reconstruído en la pluma de S. Lucas?

Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἐν ἡμέρᾳ ᾗ ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου ἐξελέξατο.

Si se toma ἤρξατο en el sentido estricto del principio mismo de la actividad pública en obras y enseñanza de Jesús, mal pudo decir Lucas, sin negar su propia narración evangélica, que aquélla había dado comienzo en el día de la elección de los Apóstoles, cuando ésta tiene lugar en Lc. 6, 12-17. Si no se toma en ese sentido el término, S. Lucas dice que en su primer libro a Teófilo trataba de todo lo que hizo y enseñó Jesús en el día en que escogió a los Apóstoles por el Espíritu Santo. Ahora bien: ¿pudo dar Lucas en esa forma el contenido de su primer libro, cuando el día de la elección, con todas sus enseñanzas y obras milagrosas que le siguen, no ocupa en el texto más que Lc. 6, 12-17, 18?

No se le escapa el inconveniente a Ropes, y trata de esquivarlo, como antes lo hizo ya Blass (166), proponiendo para

(165) Además de que tampoco se hace difícil de concebir en los manuscritos latinos un paso de "usque in diem" a "in diem", y de ahí a "in die", como ocurre, en parte, en el manuscrito p del *De Consensu* respecto de esta misma cita, cf. CSEL, XLIII, p. 404

(166) *Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior*

la palabra ἡμέρα el sentido, no de *día*, sino de *período de tiempo;* y acude, para probarlo, al caso, que se dice paralelo, de Jer. 7, 22: ἐν ἡμέρᾳ ᾗ ἀνήγαγον αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου. Y añade todavía Ioh. 14, 20; 16, 23, 26 (167).

Pero la solución, en el caso, es muy pobre. Desde luego, la cita de Jer. 7, 22, sobre la que tanto se apoyó ya Blass contra los ataques de Weiss y de von Dobschütz, retocando su reconstrucción primera de Act. 1, 2, ἐν ᾗ ἡμέρᾳ por ἐν ἡμέρᾳ ᾗ, como lo ha hecho también Ropes siguiendo sus pisadas, no es muy convincente. Blass y Ropes quieren traducirlo por "illo tempore"; pero no hay por qué no traducirlo por "in die qua", con S. Jerónimo, tratándose del día concreto de la liberación de Egipto, cuando los sacó milagrosamente Jahvé de aquella tierra.

Por lo que hace a las citas de S. Juan y algunas más que pudieran aducirse, como Eph. 6, 13, no negaremos que puedan entenderse de un espacio mayor de tiempo. Ese sentido del יוֹם hebreo no les era desconocido a los autores del N. T., como tampoco les era desconocido el sentido correspondiente del ἡμέρα griego, desde Sófocles, Eurípides y Aristóteles, hasta los papiros Amherstianos (168), y está en la misma psicología semántica universal de las lenguas esa relativa elasticidad del sentido de la palabra según el contexto y la idea que se expresa. Pero hay que notar que ese sentido es raro para la forma de singular en el N. T., como es frecuente, en cambio, para la forma de plural (169), y esa hubiera adoptado seguramente S. Lucas, de ser suyo ese texto y de haberle querido dar el sentido de período de tiempo que se pretende, como la adoptó en un caso paralelo Lc. 1, 25: ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν τὸ ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις (170).

---

secundum formam quae videtur romanam, Lipsiae (1907) XXXIII; *Philology of the Gospels*, London (1898) 132-137.

(167) Ropes, *The Text of Acts*, p. 257, n. 2.

(168) Cf. Preuschen-Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen (1928) 542.

(169) Cf. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*², Parisiis (1931) 569-571; Preuschen-Bauer, *ob. cit.*, pp. 540-543.

(170) Como vió ya la dificultad Blass, *Evang. sec. Luc.*, XXXIII.

Además, en nuestro caso, el sentido de *día* viene plenamente determinado por la oposición ᾗ ἐξελέξατο. Ese es un día concreto y determinado para todo el que conozca el primer libro de S. Lucas: el día memorable del Sermón de la Montaña, según la relación detallada del mismo evangelista, Lc. 6, 12-49 ([171]). Añádese todavía que la misma forma ocurre una vez en la pluma de Lucas en el mismo sentido de *día concreto*, conocido de Dios, aunque desconocido para el hombre, Lc. 12, 46: ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ = *veniet Dominus servi illius in die, qua non sperat* (Vulgata), ciertamente en un día preciso y fijo que sabe el Señor, aunque lo desconoce el siervo. Y refuerza todavía esa interpretación de día concreto, en el caso, lo que inmediatamente sigue a esa expresión sobre la hora misma de la venida del Señor: ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει.

En igual sentido de *día concreto y determinado* ocurre la forma correspondiente ἐν ᾗ ἡμέρᾳ en Joh. 9, 14: ἦν δὲ σάββατον ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ποίησεν ὁ Ἰησοῦς = *y era sábado el día en que hizo Jesús el lodo.*

Observemos, finalmente, cómo el texto de B, con la recensión oriental: περὶ πάντων ὧν ἤρξατο ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνηλήμφθη, nos recuerda, dentro de las formas literarias del proemio-resumen del primer libro, aquella otra fórmula sintética de la vida pública de Jesús, que poco después de la Ascensión quedó como consagrada en labios de Simón Pedro dentro de este mismo capítulo de Act. 1, 22: ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνηλήμφθη. Además, al principio del segundo libro interesaba especialmente fijar el término al que había llegado la narración en el primero, como observa J. M. Creed ([172]).

Por lo que hace a la segunda diferencia entre el texto del códice B y la corrección introducida por Ropes mediante la

---

(171) Así lo clasificó también en sentido estricto de "*día*" PREUSCHEN-BAUER, *ob. cit.*, col. 540.

(172) "Further, since in the preface to a second book the important point to make is the conclusion which had been reached in the first, ἄχρι is also to be retained", *The Text and Interpretation of Acts I, 1-2*, p. 179.

supresión del relativo οὕς, término de la elección, ἐξελέξατο, era ése un paso obligado, una vez que, suprimido el ἀνηλήμφθη al fin de la frase, por fuerza había de pasar de oración secundaria a primaria la de relativo, so pena de dejar la construcción pendiente y como en el aire. Nada importa, por lo visto, para Ropes el que todos los códices griegos, sin excepción, y todas las versiones, incluso la antigua latina, con d e p g t, excepto sólo S. Agustín y Ps-Vigilio, den fe de esa forma de relativo para la elección de los Apóstoles ahí apuntada. Es muy de notarse cómo ha tratado de evitar ese inconveniente, junto con el otro aún más grave que acabamos de apuntar arriba, de hacer de la elección de los Apóstoles el punto de partida, o el de término, o el contenido de su primer libro, tanto el códice gigas, como el leccionario de Toledo, silenciando, sí, la Ascensión, pero poniendo a la vez como término del evangelio las órdenes dadas en ese mismo día a los Apóstoles sobre la evangelización universal, y aludiendo en oración secundaria de relativo a su elección en el capítulo VI: "Usque in diem, quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum praedicare evangelium, quos elegerat (elegit, *tol.*)."

En estos puntos está de acuerdo con nosotros, contra Ropes, hasta Kirsopp Lake, con seguir, por otra parte, con él esas pocas autoridades latinas en el punto fundamental de la omisión de ἀνελήμφθη para su reconstrucción del texto (173). ¡Son tan evidentes los reparos que hemos hecho!

Y por lo que, finalmente, mira a la tercera diferencia, la más fundamental entre ambos textos, "esa ausencia de toda alusión a la Ascensión del Señor hay que asociarla segura-

(173) "On such a complicated question disagreement is not unnatural among even the closest allies, and this is one of relatively few places in which I differ from Ropes, though the difference is small and unimportant for the theory of the text. It has, however, a more serious bearing on the exegesis of the passage. I cannot think that ἐν ᾗ ἡμέρα for ἄχρι ἧς ἡμέρας or the omission of οὕς after ἀποστόλοις is original. Ἐξελέξατο can, it seems to me, refer only to Luke VI. 13 ff., and the Gospel neither began nor ended at that point. Therefore οὕς must be retained before ἐξελέξατο. Similarly, in a preface to the second book the important point to be noticed is that which was reached at the end of the first, so that ἄχρι is essential to the sense". *The Preface to Acts and the Composition of Acts*, BC, V, p. 2

mente—dice Ropes—con la ausencia paralela de toda mención del mismo hecho en el texto occidental de Lc. 24, 51. En todo caso, por adición o por sustracción, debe atribuirse siempre al mismo motivo, y era parte de la misma elaboración posterior llevada a cabo sobre el texto del N. T. Para uno que acepta el punto de vista de que en Lc. 24, 51, nos hallamos ante una interpolación de las palabras καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, que no se leen en ℵ D ni en la antigua latina, aunque sí, en B y en todos los demás testigos del texto, puede muy bien parecer probable que en el texto oriental B de Act. 1, 2, estamos ante otra interpolación semejante, debida al inocente deseo de un redactor de tiempos ciertamente muy primitivos, que quiso introducir aquí una alusión a la Ascensión de Cristo" ([174]). Y Burkitt añade que esas interpolaciones sobre el texto primitivo debieron de hacerse al separarse las dos partes de la obra histórica de S. Lucas, entrando la primera en la colección de los evangelios y quedando la segunda como obra aparte, la historia de los orígenes cristianos ([175]).

También creemos, si no cierto, como Ropes y Burkitt, porque la coincidencia en los testigos de ambos pasajes está lejos de ser perfecta (no se da, desde luego, en ℵ D d e), sí lo más probable que la omisión o la adición en ambos casos obedece al mismo motivo y a la misma mano. En lo que no estamos de acuerdo con esos dos autores es que en Lc. 24, 51, nos hallamos ante una interpolación de las palabras καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, y mucho menos en Act. 1, 2. Del primer caso nos hemos ocupado a la larga en este mismo capítulo, y creemos ha quedado suficientemente probada su autenticidad. De esa primera premisa, contraria a la de Ropes, se desprende, por la misma razón por él apuntada de la asociación entre ambos pasajes, la autenticidad del ἀνελήμφθη en Act. 1, 2. La mano del revisor posterior debió de cortar esas frases alusivas a la Ascensión, creyendo aca-

(174) Ropes, *The Text of Acts*, pp. 257; 259-260.
(175) En la crítica que dedicó a la obra de Ropes, en JTS, XXVIII (1927) 198.

bar así con la contradicción aparente entre una Ascensión la tarde misma de la Pascua al fin del evangelio, y otra a los 40 días, según el relato del principio de los Hechos.

La crítica interna, acabamos de verlo, está contra esa supresión en el texto, como también lo están los testimonios externos de la tradición manuscrita y de las versiones todas, excepto unos pocos de la antigua latina. Y en este mismo sector mínimo, que suprime ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, la desorientación es patente, buscando unos (S. Agustín y Ps-Vigilio) su sustitución en ἐξελέξατο:

usque in diem, quo apostolos elegit
in die, quo (qua) apostolos elegit

y otros (el códice gigas y el leccionario de Toledo) en ἐκέλευσε:

usque in diem, quo praecepit apostolis

procurando cada uno llegar al término como puede (176). Pero la supuesta reconstrucción primitiva de Ropes, ἐν ἡμέρᾳ ᾗ ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου ἐξελέξατο, crea dificultades que no existían gramaticalmente en aquellas otras reconstrucciones occidentales de Corssen, Blass y Gräfe, a base de esos pocos testigos de la antigua latina. Es verdad que hubo de esforzarse Blass para encontrar, en armonía con la lección agustiniana, un día que fuera a la vez elección de los Apóstoles y misión de parte de Cristo para predicar el Evangelio (177); pero el trance es mucho más apurado para Ropes, pues en su reconstrucción del texto, las órdenes de predicación dadas por el Señor a sus Apóstoles, hubieron de preceder a su elección misma. Porque sabido es

(176) Esa misma desorientación e inseguridad de pasos se observa en los demás detalles de esas citas: "mandans eis" (*Ep. ad Cath.*), "mandans iussit" (*De consensu*), "constituit praedicare" (*Cont. Var.*), "elegit praedicare" (*ibid.*)

(177) Y creyó hallarlo en Mc. 3, 14: καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν. Pero no hay aquí mandato de predicar el Evangelio, sino se señala la intención que tuvo el Señor al escogerlos. Cf. *Evang. sec. Luc.*, pp. XXXII-XXXIII

que el participio de aoristo antecede generalmente en tiempo a la acción del verbo principal, fuera de algunos casos, de coincidencia sobre todo, estudiados por los gramáticos [178], en los que la acción del participio coincide cronológicamente con la del verbo al cual va unido, caso que no tiene, ciertamente, lugar en nuestro texto. Y, desde luego, nunca indica el participio de aoristo una acción posterior en tiempo a la acción del verbo principal, como lo acentúan Blass-Debrunner [179], Moulton [180], Schmiedel [181], Robertson [182], después de pasar revista a los casos presentados por Burton [183], Rackam [184] y W. M. Ramsay, quien en defensa de su teoría de la Galacia meridional, interpreta en sentido subsecuente Act. 16, 6: Διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ [185]. El participio es aquí, naturalmente, antecedente: "Atravesaron la Frigia y la región de Galacia, impedidos como fueron por el Espíritu Santo de predicar la palabra en el Asia"; o, a lo más, coincidente, como observa Robertson, y no tiene uno derecho a hacer de κωλυθέντες = καὶ ἐκωλύθησαν, por exigencias de una teoría que pide sea Licaonia (la parte meridional de la provincia romana de Ga-

(178) Cf. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*[3], I, *Prolegomena*, Edinburgh (1908) 130-132; ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of historical Research*, New York (1914) 858-861; DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[5], Göttingen (1921) 191-192; ABEL, *Grammaire du Grek Biblique*, Paris (1927) 325-327; J. O'ROURKE, *Adnotationes in Linguam Novi Testamenti*, Romae (1929) 83-85.

(179) Hasta el punto de corregir, siguiendo una conjetura de Westcott-Hort, ἀσπασάμενοι por ἀσπασόμενοι en el pasaje discutido de Act. 25, 13, contra el testimonio de los códices, *ob. cit.* p. 192, § 339, 1.

(180) *Ob. cit.* I, *Prolegomena*, pp. 132-134.

(181) *Galatia*, EB. II, cols. 1597-1601.

(182) *Ob. cit.* pp. 861-864. Es, tal vez, el estudio más completo; después de recorrer todas las citas aducidas a favor del sentido subsecuente, concluye Robertson: "Thus vanish into air the examples of *subsequent* action with the aorist participle in the N. T., and the construction is not found elsewhere", *ibid.* p. 863.

(183) *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, Edinburgh (1898) 65-67.

(184) *Commentary on Acts*, pp. 183-184. Cf. la refutación en MOULTON, *ob. cit.* I, *Prolegomena*, p. 133.

(185) *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, London (1897) 212.

lacia que se ha recorrido ya, Act. 16, 1 ss.) la Frigia y la región de la Galacia. Sea cual fuere la suerte de la teoría tan discutida de la Galacia meridional, la cuestión gramatical es aquí demasiado clara ([186]).

Aplicando a nuestro caso estos principios, hoy universalmente admitidos por los gramáticos, no se puede dudar del sentido antecedente del participio de aoristo ἐντειλάμενος, respecto del verbo principal ἐξελέξατο, en el texto reconstruído por Ropes: ἐν ἡμέρᾳ ᾗ ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου ἐξελέξατο = *en el día en que, habiendo mandado a los Apóstoles por el Espíritu Santo, los escogió.*

Ahora bien, nadie deja de ver el anacronismo en que se le hace incurrir a S. Lucas, atribuyéndole en ese texto la misión dada por Cristo a los Apóstoles de predicar el Evangelio, en tiempo anterior al hecho de la elección misma de los Doce. Así nunca ha podido hablar el escritor más griego de todos los escritores del N. T. A no ser que, contra todas las reglas de la sintaxis del griego clásico y del bíblico del N. T., quiera darle a ese participio de aoristo un sentido subsecuente: "en el día en que escogió a los Apóstoles y les mandó por el Espíritu Santo". Pero, aparte de que no tendría paralelo alguno en la literatura clásica, ni en la del N. T., como hemos visto, nótese que en los pocos casos objetados por Burton, Rackam y Ramsay, el participio sigue siempre materialmente después del verbo principal, y esa su colocación misma ha podido dar una base aparente a su resolución en un verbo coordinado mediante la conjunción copulativa καί, como si expresara una acción ideológica y realmente subsecuente a la del verbo que le precede. En nuestro caso, en cambio, es el participio el que precede al verbo: ἐν ἡμέρα ᾗ ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου ἐξελέξατο, y no cabe, por lo mismo, duda alguna, ni aparente siquiera, de su sentido ([187]).

([186]) ROBERTSON, *ob. cit.* p. 863. Cf. también MOULTON, *ob. cit.* I, p. 1[illegible]. SCHMIEDEL, *Galatia*, EB, II, cols. 1597-1601, sobre todo, 1599.

([187]) Es un aspecto urgido igualmente por J. M. Creed contra la reconstrucción de Ropes en este texto: "In the note on Acts I, 2, in the commentary Cadbury and Lake observe that if οὗ and ἀνελήμφθη be omitted,

5° — Reconstrucción de Kirsopp Lake

La reconstrucción de K. Lake evita, ciertamente, algunos de los inconvenientes de la de Ropes, pero incurre a su vez en otros, no sé si mayores:

1) Le falta toda base histórica en la transmisión de los textos; porque no sólo no entra ese esquema en ninguno de los tres tipos principales B, D, Aug., arriba estudiados, pero ni siquiera tiene a su favor alguna de sus numerosas variantes.

2) Supone se extiende el proemio-resumen hasta el versículo 5, y que la narración del segundo libro comienza con Act. 1, 6: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες, cuando todos creíamos se extendía aquél hasta el versículo 3, y comenzaba ahí el nuevo relato con datos complementarios tan importantes como el de los 40 días, silenciados en el primero.

3) Suprimido el verbo ἀνελήμφθη, que sostenía toda la construcción del proemio, y no atreviéndose a dar arbitrariamente un corte, como Ropes, al relativo οὕς en la oración secundaria inmediata, para pasarla a principal con ἐξελέξατο, le ha sido preciso buscar un punto de apoyo en el versículo 4 (porque el 3 no le ofrecía más que nuevas oraciones secundarias de relativo y nuevos participios), haciendo de παρήγγειλεν el verbo principal de la frase, y logrando salvar de alguna manera el participo ἐντειλάμενος, pendiente

---

ἐντειλάμενος ἐξελέξατο must be translated 'chose and commanded'. Certainly this seems necessary to make sense. Equally certainly the Greek cannot carry that meaning. The aorist participle followed by a principal verb usually expresses action antecedent to the action of the main verb... I have not forgotten the abnormal cases to which Mr Chambers and Dr Howard have called attention (JTS, XXIV, 1922-1923, pp. 183 ff., 403 ff.) in which an aorist participle is occasionally used in late Greek as an alternative to a future participle to express purpose. Probably we should regard these, as Mayser regards the similar interchange of aorist and future infin. (*Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolomäerzeit*, II, 1, p. 219) as originating in a confusion of forms, rather than in the sphere of syntaxe. Anyhow they present no analogy to what is here proposed, for in Acts I, 2. the meaning is not final. 'Εντειλάμενος ἐξελέξατο must mean *having commanded them, he chose them*". *The Text and Interpretation of Acts I, 1-2*. XXXV (1934) 179-180.

desde el principio del versículo 2. El mismo Lake reconoce lo malo y complicado de esa construcción ([188]).

4) Para hacer de παρήγγειλεν el verbo principal del participio ἐντειλάμενος, descoyunta la frase misma del versículo 4: καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς, desligando el participio συναλιζόμενος del verbo principal, παρήγγειλεν, y enviándole con la conjunción copulativa καί (que, ciertamente, le estorbaba para el enlace ἐντειλάμενος... παρήγγειλεν) al paréntesis formado por la oración de relativo y los participios del versículo 3 ([189]).

5) Además, resulta demasiado pleonástico: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος... παρήγγειλεν ἀπὸ Ἱηροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, y el mismo Lake vese obligado a dar una traducción menos fiel, pero más variada: "until the day when he *instructed* the apostles... and *commanded* them not to stay away from Jerusalem". El sentido muy definido de ἐντέλλο-

(188) "That this makes a very bad sentence cannot be denied" (*Additional Notes to the Commentary*, BC, V, p. 2). Y poco después: "It is hard to think that it can be the finally revised text of any Greek writer", *ibid.* p. 3.

(189) En este punto se siente Lake apoyado, al parecer, por un pasaje de Eusebio: Ἔνθεν... ἐπιτηρεῖ λέγων ὡς ἄρα δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα, ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ συναυλιζόμενος, τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ παρεδίδου μαθήματα, παρ[illegible]νει τε ὁρμᾶν εἰς τὴν Ἱερουσαλήμ, κἀκεῖ κηρύττειν Ἰουδαίοις πρώτοις τὸν λόγον μηδε πρότερον ἀναχωρεῖν τῆς πόλεως κ τ λ., *Supplementa Quaestionum ad Marinum* XI (PG. XXII, 1005). Esto parece probar con certeza comenta Lake que Eusebio leía ὀπτανόμενος y συναυλιζόμενος, como colocados juntos uno en pos de otro. Y de ser así, debe de haber tratado παρέστησε, como el verbo principal de esos participios y παρήγγειλε en el versículo 4. como el verbo principal de ἐντειλάμενος, aunque, por supuesto, nos trae un elemento de duda la manera misma de paráfrasis con que habla", *ob cit.* p. 2 Está bien esa última salvedad, aunque debió llevarle a una desconfianza mayor de la lectura de Eusebio: es demasiado claro su carácter de paráfrasis y de glosa sobre el texto. De tomar esas palabras como reflejo fiel del códice manejado por Eusebio, habríamos de concluir igualmente, contra lo que afirma Lake, que lejos de ser παρήγγειλε el verbo principal del participio ἐντειλάμενος, ni siquiera existía en ese texto. Tendríamos que admitir, en cambio, la orden de partir para Jerusalén: παρῄνει τε ὁρμᾶν εἰς τὴν Ἱηρουσαλήμ, en lugar de la orden primitiva de no salir de ella: παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱηροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, y tantas otras novedades. Apurar así un texto inocente de Eusebio, es sacarlo de su contexto y de su sentido histórico, sobre todo, no teniendo apoyo alguno esa lección en ninguna variante de los códices y de las versiones dentro de la historia del texto

μαι = *mando* (cf. su derivado ἐντολή = *mandato*) pedía ahí otro primer verbo análogo al segundo "commanded"; pero Lake ha preferido sustituirlo por "instructed" ([190]).

6) Añádase que ese proemio-resumen, extendiéndose hasta el versículo 5, implica la mención de los 40 días en el primer libro, y en éste no hay rastro de ella ([191]).

7) Excluye, en cambio, el final de Lc. 24, 50-53, atestiguado, sin embargo, por todos los códices y las versiones todas, al poner como término de su primer libro el versículo 49: ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσασθε ἐξ ὕψους δύναμιν. Lake ha visto la dificultad, y aventura la hipótesis de que ahí terminaba efectivamente el primer escrito originario de S. Lucas, y de que los tres últimos versículos del actual evangelio, Lc. 24, 50-53, se añadieron como un sumario de Act. 1, 6-14, al separarse por fines litúrgicos las dos partes de la obra histórica de S. Lucas ([192]).

Estamos de nuevo en un mundo de conjeturas. Y se hacen todas esas extorsiones al texto, por no admitir la alusión a la Ascensión, ἀνελήμφθη, aun cuando haya que ir contra el testimonio de todos los manuscritos griegos y de la mayor parte de las versiones, excepto unos pocos testigos de la antigua

---

(190) Cf. εντέλλομαι y ἐντολή en Zorell y Preuschen-Bauer.

(191) Lo reconoce el mismo Lake: "It implies that the *forty days* is mentioned in the first book. This difficulty was probably perceived by the makers of the Neutral text, and influenced the emendation which they made. There seems to be no solution to this problem, for even if the Neutral text be right, the historical, even if not the literary, difficulty remains", *ibid.* p. 3. Es muy extraña la explicación, pues καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν no hace más que acentuar esa dificultad, añadiendo una contradicción aparente, que motiva su omisión en el texto occidental, según lo vimos arriba.

(192) "It does not really cover the end of the Gospel, as we have it now. The question, however, may well be raised whether the first book ended in quite the same way as the present text of the Gospel. It is quite possible that when the first book was separated from the second, and converted by Marcion into *the Gospel*, or by Catholics into *the Gospel according to Luke*, it was felt necessary to add a few words bringing it to a more suitable end. Therefore Luke XXIV, 50-53, summarizing Act. 1, 6 ff., was added. It is true that there is nothing un-Lucan in the language of Luke XXIV, 50, 53, but it is not hard to write in any given style for a few lines, and the suggestion made would bring the first book into closer though not complete accord with the author's statement of its contents", *ibid.* pp. 3-4.

latina. Y eso que el admitirla resolvería dificultades, de otro modo insolubles (193).

6º — El texto primitivo según Alberto Clark

Digamos, por fin, algunas palabras sobre el texto primitivo, últimamente ideado por Alberto Clark. Es una consecuencia obligada de su tesis acerca de la superioridad de la recensión occidental sobre la oriental en el libro de los Hechos. Pero este punto de vista, universalmente rechazado por la sana crítica, no hace más que aumentar las dificultades en el caso (194).

Por lo demás, Clark se apoya aquí en los estudios arriba citados de Corssen y de Ropes, y al copiar en el término de su estudio las palabras del último: "La lección de ℵ A B C y de algunos más, es debida a lo que él por eufemismo llama inocente deseo, de parte de algún redactor primitivo, de meter aquí una mención de la Ascensión de Cristo", parece hacer suya la explicación de aquél sobre la supuesta glosa de ἀνελήμφθη en toda la recensión oriental (195).

Nada tenemos que añadir a lo anteriormente dicho con ocasión de la reconstrucciones análogas de Ropes y de Lake sobre el texto. Lo nuevo en el material aportado por Clark, es la cita de *Barn.* V, 9: ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο (196), que el texto de Act. 1, 2, reproduce ya, según él, hacia mediados del siglo II en su recensión occidental.

Pudiera ser, y, desde luego, hoy día se tiende a poner los orígenes de esa recensión en la primera mitad del siglo II (197).

(193) Está de acuerdo con nosotros al enjuiciar la reconstrucción de K. Lake, J. M. CREED, *The Text and Interpretation of Acts 1, 1-2*, JTS, XXXV (1934) 180-181.

(194) Véanse, por ejemplo, las reservas que hacía ya en la recensión de la obra el P. LAGRANGE, RB, XLII (1933) 423-427.

(195) CLARK, *The Acts of the Apostles*, pp. 336-337

(196) FUNK, *Patres Apostolici*², I, Tubingae (1901) 52.

(197) Como escribe Ropes: "With due qualifications, then, the Western text of Acts can be treated as a real entity, wich came into being at some definite place and time, was diffused from some single centre, had its own history, became mixed with other texts by various processes, some easily

Pero eso no quiere decir que sea indiscutible la cita, hallándose bien de veces repetida la frase en otros pasajes del N. T. ([198]).

Añadamos que la exposición del profesor de la Universidad de Oxford choca con mayor fuerza aún contra todas las dificultades arriba expuestas, al no tomarse la precaución de interpretar ἐν ᾗ ἡμέρᾳ en el sentido de un período de tiempo, como lo hace Ropes y antes lo hizo Blass, sino entendiéndolo expresamente del día histórico en que, según el mismo S. Lucas 6, 13, se hizo la elección de los Doce ([199]).

Además, Clark en esa su reconstrucción tiene que apartarse de su modelo primero y el más representativo del texto por él adoptado, es decir, del códice de Beza, que, como hemos visto, incluye igualmente el ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη, con toda la recensión oriental, acudiendo a la hipótesis, siempre aventurada, de un caso de corrupción del texto primitivo.

Por otra parte, él mismo es quien observa, confirmando con ello una reflexión anteriormente hecha por nosotros en el texto, que por lo que hace a las variantes, la sustitución de ἄχρι ἧς ἡμέρας por ἐν ᾗ ἡμέρᾳ se presenta a primera vista como más probable que el proceso contrario, si se tiene presente el contexto y la coincidencia de las palabras ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη en Act. 1, 22 ([200]).

---

intelligible, others more mysterious, and was finally embodied in the many documents from wich we try to recover it. Its date of origin must have been very early. It may have been used by the author of the Epistle of Barnabas, and so perhaps before the middle of the second century. It certainly was the text in the hands of Irenaeus about 185, and presumably the one wich as a young man he learned to know in Asia Minor before 150", *The Text of Acts*, BC, III, p. CCXXIII.

(198) Clark califica discretamente de *alusión*, más bien que de *cita* de Act. 1, 2, las palabras de la *Epist. Barnabae*. Cosa que aún no se prueba con absoluta certeza, dado que pudo venir sugerida por otros pasajes la expresión, por ejemplo, por Mc. 16, 15: πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.

(199) CLARK, *ob. cit.* p. 336.

(200) "With regard to these variants it may be observed that the substitution of ἄχρι ἧς ἡμέρας for ἐν ᾗ ἡμέρᾳ is prima facie more probable than the reverse process, in view of the context and the occurrence in v. 22 of the words ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη", CLARK, *ob. cit.* p. 336.

Después de todo, no deja de haber su lógica en Ropes, cuando, partiendo de la omisión del καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en Lc. 24, 51, concluye a la supresión correspondiente del ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, como término de aquel libro: no ocurre otro tanto con Clark, que está expresamente por la adición en el primer caso y por la omisión en el segundo (201).

7º — Resultados de nuestro estudio sobre el texto

Resumiendo, pues, toda esta discusión acerca de las diferentes lecciones de Act. 1, 2, diríamos:

1) Que el texto primitivo de S. Lucas está representado por el *tipo I*, o la recensión oriental, con B ℵ A C 81 antioq e p Vg boh harcl pesch: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη.

2) Que de ese texto original se derivó, dentro del carácter y tendencia explanatoria de la recensión occidental (202), el *tipo II* en D d sah harcl^{marg} con su adición καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον, como una paráfrasis más especificada de ἐντειλάμενος y su transposición de ἀνελήμφθη, del fin al principio de la frase (203), transposición que debió de motivar la misma exagerada prolongación de la nueva sentencia, junto con la anomalía que las palabras intercaladas introducían en la construcción: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο καὶ ἐκέλευσε κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον.

3) Que con el intento de evitar la contradicción aparente entre una Ascensión la tarde misma primera de la Pascua, Lc. 24, 50-53, y a los 40 días, Act. 1, 3, debió de suprimir ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, algún revisor latino, dando así entrada al *tipo III*, representado por gig tol Aug Ps-Vig, y que

---

(201) CLARK, *ob. cit.* p. 407.

(202) Cf. RENDEL HARRIS, *Four Lectures on the Western Text*, pp. 54-56; COPPIETERS, *ob. cit.* pp. 77-92; ROPES, *ob. cit.* pp. CCXXXI-CCXXXII; PLOOIJ, *art. cit.* p. 51.

(203) Excepto en harcl^{marg}, en la que conservó su puesto primitivo.

siguió un doble camino principal a través de los escasos testigos que de él nos quedan en la antigua latina:

Gig-Tol	S. Agustín
Usque in diem quo praecepit apostolis per Spiritum Sanctum praedicare evangelium, quos elegerat (elegit, tol).	In die quo apostolos elegit per Spiritum Sanctum, et praecepit praedicare evangelium. (*C. Fel.* I, 4; *Ep. Fund.* IX, 10).

La misma falta de fijeza y como inseguridad de paso, entre los diversos testigos de este III tipo (204), junto con algunos restos como flotantes del I y del II en varios de ellos (205), hacen pensar igualmente en ese su origen. La impresión en el lector es la de quien los ve arrancar de un mismo punto de partida—la omisión de ἀνελήμφθη, probablemente por la razón arriba indicada de la contradicción aparente entre Lc. 24, 50-53, y Act. 1, 3—para llegar cada uno al término como pudo. Y si la gramática quedaba bien en manos del revisor latino, al simplificar una construcción tan complicada y casi imposible como la del tipo II dentro de la misma recensión occidental, no ocurría otro tanto con la idea, como hemos visto arriba, hasta el punto de que Zahn no le halló otra explica-

---

(204) Véanse, entre otras variaciones de esa recensión vacilante, las que siguen:

I
- *Usque in diem* — gig tol Aug. *De Cons. Ev.* IV, 8; *Ep. ad Cath.* XI, 27.
- *In die* — Aug. *C. Fel.* I, 4; *C. Ep. Fund.* IX, 10; Ps.-Vig. *C. Var.* I, 31; III, 71.

II
- *quo praecepit apostolis. . praedicare evangelium* — gig tol.
- *quo apostolos elegit... mandans iussit praedicare evangelium* — Aug. *De Cons. Ev.* IV, 8.
- *quo apostolos elegit... mandans eis praedicare evangelium* — Aug. *Epist. ad Cath.* XI, 27
- *quo apostolos elegit... et praecepit praedicare evangelium* — Aug. *C. Fel.* I, 4; *Ep. Fund.* IX, 10.
- *qua apostolos elegit... praedicare evangelium* — Ps.-Vig. *Cont. Varim.* III, 71.
- *qua apostolos elegit... quibus constituit praedicare evangelium* — *Ibid.* I, 31.

(205) Nótese, además de *quos elegerat* (gig), *quos elegit* (tol), *mandans eis* (Aug. *Ep. ad Cath.*), sobre todo *mandans iussit* (Aug. *De Cons. Evang.*) que es una traducción literal de ἐντειλάμενος... ἐκέλευσε (D).

ción que la de una mala inteligencia del πρῶτον μὲν λόγον por *el primer relato*, en vez de *el primer libro* (206).

La precaución debió haber sido aquí mucho más grande en los críticos, al sacar conclusiones de esa omisión de ἀνελήμφθη en unos pocos testigos de la antigua latina, como debe serlo, siempre que se trata de las omisiones y sustituciones occidentales, aun viniendo confirmadas por los testigos en bloque, porque muy rara vez se recomiendan como probablemente buenas; y hay ocasiones en las que el texto occidental suprime algo, que difícilmente pudo haber faltado en el original (207). Y esa precaución era mucho más necesa-

(206) "Er erkannte nicht, dass πρῶτος λόγος hier das erste Buch eines grosseran Werkes bedeute; er würde sonst auch schwerlich *primum sermonem* geschrieben haben, denn welcher Lat. hatte *sermo* im Sinn von *liber* gebraucht". *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lukas* p. 129. No nos parece eso tan claro como a Teodoro Zahn: el uso de λόγος en el sentido de *libro* era corriente y conocido de todos en esos proemios a las diversas partes o libros de una obra histórica o doctrinal. Tampoco nos convence la contraprueba de la traducción latina por *sermo* presentada por el mismo autor en defensa de su teoría: el sentido de *libro* no era tan nuevo ni extraño, como supone Zahn, para la palabra *sermo* entre los latinos. Basta hojear, por ejemplo, en Forcellini, los varios sentidos que recibe ese término: "Item quicumque liber, tractatus, historia, quae a Graecis quoque λόγοι dicuntur. *Horat.* 3. *Od.* 21. 9. "quamquam Socraticis madet sermonibus". Et 8. 5. "docte sermones utriusque linguae"... Hinc in plurimis Declamationibus, quae Quintiliano tribui solent, sermo inscribitur brevis oratio simplici stilo composita, qua ratio et modus docetur cuiusque declamationis tractandae". *Totius Latinitatis Lexicon* opera et studio Aegidii FORCELLINI, FURLANETTO, DE-VIT, V. Prati (1871) 466 b. *sermo* II. 6. El mismo afirma antes: "Sermones libri satyrarum Horatii inscribuntur." Más bien que los diferentes libros de sátiras, se llaman así las sátiras mismas en esos títulos: "Sermonum liber primus, alter, tertius", esto es, "Satyrarum liber primus, alter, tertius", cf. VOLLMER, *Bibliotheca Teubneriana*, p. 222. Denominación usada por el mismo Horacio, *Ep.* 1. 4. 1: "Albi, sermonum nostrorum candide iudex"; y *Ep.* 2. 2. 60: "Ille delectatur Bioneis sermonibus et sale nigro." Y la razón de la denominación está en el sentido familiar y como de conversación de las sátiras.

(207) La observación es del mismo Ropes en su estudio del texto occidental de los Hechos: "In drawing inferences, however, from *Western* omissions caution is necessary, because occasionally the Western text omits something which can hardly have been lacking in the original; and this uncertainty is increased by the circumstance that not infrequently, where the question arises, our knowledge of the *Western* text is derived from a single source, so that the omission may be due to an idiosyncrasy of the sole witness", *ob. cit.* p. CCXXXVI. Y poco después: "*Western* substitutions of one word or phrase for another rarely commend themselves as probably right", *ibid.* p. CCXXXVIII. Aunque Ropes apunta tímidamente es el caso en Act. 1. 2: "So perhaps Act. 1. 2. ἐν ἡμέρᾳ ᾗ (Augustine) for ἄχρι ἧς ἡμέρας."

ria cuando, como en nuestro caso, no se puede calificar de simplemente occidental la omisión, estando por la adición testigos tan importantes como D d e p sah harcl harclmarg.

V — EL TEXTO OCCIDENTAL DE ACT. 1, 9

El profesor holandés y Secretario del Bezan Club, D. Plooij, ha ensayado recientemente un nuevo camino de solución para esas omisiones dentro de la recensión occidental, continuando el estudio de las relaciones de Lc. 24, 51, y Act. 1, 2, con Act. 1, 9.

1º — Nueva explicación integral de Plooij

Apoyado, efectivamente, en la lección del códice de Beza y en la que supone la versión latina africana, usada por S. Agustín, *Cont. Felic. Man.* I, 4, señala nuevas omisiones, según él intencionadas, de parte del revisor occidental en Act. 1, 9, y en armonía con las omisiones correspondientes de Lc. 24, 51, y de Act. 1, 2, respecto de la Ascensión corporal de Jesús ([208]).

Códice de Beza	Códice Vaticano	S. Agustín
Καὐτα εἰπόντος αὐτοῦ,	Καὶ ταῦτα εἰπὼν αὐτῶν βλεπόντων ἐπήρθη,	Cum haec diceret,
νεφέλη ὑπέβαλεν αὐτόν,	καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν	nubes suscepit eum
καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν.	ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.	et sublatus est ab eis.

Todos los testigos occidentales suprimen el αὐτῶν βλεπόντων, observa Plooij, y añade: "Ropes, con una inocencia que apenas podríamos esperarnos de un tan experto crítico, escribe: αὐτῶν βλεπόντων, que sobrecarga mal la frase en B

(208) *The Ascension in the Western textual Tradition*, pp. 39-58.

no tiene equivalente en D d." Opina, por lo visto, Ropes que esa consideración estilística determinaba al revisor occidental por su omisión. Pero la cosa es muy dudosa, pues S. Agustín y la versión sahídica omiten igualmente dentro del mismo versículo ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν (209).

Los discípulos, pues, no ven subir a Jesús, según el texto occidental, concluye el mismo autor. La nube le envuelve antes de separarse de ellos, ἐπήρθη; y se extraña Plooij de que esta variante de D, paralela al *sublatus est* de S. Agustín, no haya merecido la atención de los críticos.

Podemos estar bien seguros de que intencionadamente se han suprimido en el texto occidental las palabras αὐτῶν βλεπόντων y ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, como intencionadamente se cambió el término realista ἐπήρθη por el de ἀπήρθη. La nube envolvió a Jesús, y éste se separó de ellos.

Ahora va ya apareciendo la razón de las lecciones del texto occidental en Lc. 24, 51, y Act. 1, 2. Ese redactor no quiso decir que Jesús fué elevándose al cielo, mientras bendecía a sus Apóstoles, como tampoco quiso afirmar que subió allá viéndole sus Discípulos: antes de separarse de ellos estaba ya envuelto en la nube. La Ascensión estaba bien, pero una Ascensión corporal y visible era demasiado para él (210).

Una nueva confirmación de su punto de vista la halla Plooij en una lección de Act. 1, 11, conservada por Tertuliano: *Venturus est... talis qualis et ascendit*, en vez de: *Sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in caelum*, que lee la Vulgata (211).

2° — Interpretación sujetiva y arbitraria

¡A la verdad, tampoco podíamos esperar nosotros una ingenuidad parecida de parte de un crítico tan avisado como Plooij! Es mérito suyo el haber llamado la atención sobre

(209) *The Ascension in the Western Textual Tradition*, p. 52.

(210) "The Ascension was alright, but a bodily Ascension was too much for him", *ibid.* p. 15.

(211) RENDEL HARRIS, *Four Lectures on the Western Text*, p. 56, había llamado ya la atención sobre el texto de Tertuliano.

esas variantes de Act. 1, 9, 11, en la recensión occidental, relacionándolas con las correspondientes de Lc. 24, 51, y Act. 1, 2; pero su interpretación de los datos se nos hace sujetiva y arbitraria. Porque si, efectivamente, con esos leves retoques, corrientes en la elaboración del texto occidental, se pretendió evitar una Ascensión corporal, ¿cómo se dejaron intactos los versículos 10-11, que repiten hasta la saciedad ese carácter corporal y visible del misterio?

Códice de Beza	S. Agustín
9. Καὐτὰ εἰπόντος αὐτοῦ νεφέλη ὑπέβαλεν αὐτόν, καὶ ἀπήρθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτῶν. 10. Καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι λευκῇ. 11. οἳ καὶ εἶπαν· Ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε ἐνβλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.	9. Cum haec diceret, nubes suscepit eum, et sublatus est ab eis. 10. Et quomodo contemplantes erant, cum iret in caelum, ecce duo viri astabant illis in veste alba. 11. qui dixerunt ad eos: Viri Galilaei, quid statis respicientes in caelum? Iste Iesus, qui adsumptus est in caelum a vobis, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in caelum (212).

En ese contexto de la recensión occidental, apurar la omisión de αὐτῶν βλεπόντων o ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, como lo hace Plooij, queriendo ver en ella dificultades de orden dogmático, que siente el redactor al dar paso a la Ascensión corporal de Jesús, es perderse en sutilezas y cavilaciones. Lo mismo habría de decirse de la omisión de εἰς τὸν οὐρανόν, después de ἀνελήμφθη ἀφ' ὑμῶν en Act. 1, 11, de parte de D gig Aug Ps-Vig; cosa que nadie admitirá, ni se ha atrevido a apuntar el mismo Plooij, con favorecer a la continuidad de las correspondencias, por él estudiadas, dentro de la recensión occidental. ¡Tan clara es en ese mismo versículo y tan explícita la afirmación de una ascensión corporal y visible!

(212) *Cont. Fel. Man.* I, 4 (CSEL, XXV, 804).

Notemos, además, que de ser auténtica la *Epist. ad Cath.*, S. Agustín conoce igualmente la lección contraria de la recensión oriental: "Haec cum dixisset, *videntibus illis* elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum" (213), como la conoce el códice e: "Et cum haec dixisset, *videntibus illis* elevatus est."

Es verdad que ἐπήρθη indica la acción de *ser llevado en alto, por el aire*, y ἀπήρθη simplemente la de *quitarse de en medio, separarse;* pero no hay duda de que, en el contexto, este separarse, del códice de Beza, no puede ser otra cosa que ser llevado por el aire al cielo. Aparte de que el cambio de ἐπήρθη en ἀπήρθη no requiere de parte del copista o redactor intenciones tan secretas.

Después de todo, es justa la apreciación de Ropes en este punto: "Según el texto occidental, la nube envolvió a Jesús, y entonces, cuando estaba ya dentro de la nube, fué cuando se elevó en alto. El texto corriente (oriental) representa a Jesús elevándose a la vista de sus discípulos y desapareciendo luego envuelto en una nube camino del cielo. El texto occidental debe rechazarse, sin duda, aquí como en tantas otras libres variaciones que encierra" (214). En lo que no estamos de acuerdo con Ropes es en lo de que debiera omitirse con toda probabilidad, con D d sah Aug, el αὐτῶν βλεπόντων, porque, según él, sobrecarga malamente la frase en B (215). Pesa mucho más ante la crítica el testimonio unánime de la recensión oriental con todos los grandes códices B ℵ A C 81 antioq; y esa omisión habrá de entrar en el número de tantas otras que se le han escapado al revisor occidental, o él mismo se las ha permitido, retocando, por razón de estilo principalmente, el texto primitivo.

(213) *Epist. ad Cathol.* XI, 29 (CSEL, LII, 264-265).

(214) "The Western text is doubtless to be discredited here as in other free variations". *The Text of Acts*, p. 5.

(215) "But αὐτῶν βλεπόντων, which badly overloads the sentence in *B*, has no equivalent in *D d sah* (*Aug*), and ought probably to be omitted", *ibid* p. 5.

VI — CONCLUSIONES DE LA CRITICA TEXTUAL

Y ¿qué conclusiones son las que se desprenden de nuestro estudio en torno a la crítica textual para los relatos de la Ascensión en el N. T.?

La crítica textual, a través del estudio de la doble recensión, así llamada, occidental y oriental del texto de S. Lucas, nos permite fijar los puntos que siguen:

1) La autenticidad e integridad sustancial de los dos relatos de la Ascensión en Lc. 24, 44-53, y en Act. 1, 1-14, quedan fuera de toda duda, y vienen unánimemente atestiguadas, sin una voz discordante, por todos los códices y versiones antiguas en la historia del texto. Y hasta hemos podido recoger como una reliquia auténtica de la primera generación cristiana, tal vez de la pluma misma de S. Marcos, tal vez de la de Aristión o de algún otro discípulo inmediato del Señor, cuya autoridad fuera universalmente reconocida en la Iglesia, y en todo caso de los mismos tiempos apostólicos, el relato inspirado del final canónico de Mc. 16, 19.

2) La frase misma más descriptiva de Lc. 24, 51: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν en el sentido de una Ascensión corporal y visible, aunque omitida por ℵ* D a b d e ff l Aug (*Ep. ad Cath.* 10, 26), viene fuertemente atestigada por los más y mejores códices y versiones antiguas B ℵ^{c} A C L X c f q r Tat Aug (*De Cons. Evang.* 3, 83, *Sermo* 242, 4) syr^{cur} pesch harcl Vg, con todo el peso de la recensión oriental. Por otra parte, la crítica interna con el estudio de los detalles del relato mismo, si se comparan sobre todo con los del segundo relato de Act. 1, 1-14, y se tiene además presente la alusión expresa a la Ascensión, narrada al fin del primer libro, Act. 1, 2, no admite otra interpretación que la de ese misterio aun en la recensión occidental. La omisión misma de la frase descriptiva de la Ascensión se explica suficientemente por el deseo de evitar la contradicción aparente entre el primero y segundo relato respecto del espacio de los 40 días.

3) La omisión de ἀνελήμφθη en Act. 1, 2, viene descalificada por toda la recensión oriental y gran parte de la occi-

dental, y parece de procedencia exclusivamente latina, y localizada sobre todo en Africa. Menos importancia aún tienen las variaciones señaladas por Plooij en Act. 1, 9, dentro de la recensión occidental.

Notemos, antes de cerrar esta primera parte de nuestra obra, cómo en el principal y más detallado de los relatos de la Ascensión en el N. T., Act. 1, 1-14, relato que la crítica negativa quiere a todo trance rechazar como interpolación legendaria de fines del siglo I o principios del II, el testimonio de los códices griegos y de las versiones es tan unánime en la transmisión del texto, que no existen más variantes dignas de señalarse, que las arriba apuntadas por Plooij. Y hemos visto cuán pocas eran y de qué escasa transcendencia, y aun ésas procedentes de un sector mínimo de la tradición, y no el más acreditado.

Loisy, reconociendo, con todos los críticos, este hecho indiscutible en la historia del texto, aventura una hipótesis desesperada y algún tanto regocijante en el terreno de la crítica. Supone que la Iglesia de Roma debió de recoger todos los ejemplares existentes de la obra primitiva de Lucas, para dar curso libre a la nueva producción del supuesto redactor de fines del siglo I. Y deseoso de dar a la tesis su aspecto de probabilidad, supone que la obra no había de estar muy extendida, tal vez no había salido aún de los medios romanos. Así el libro auténtico debió de ser sistemáticamente sustituído por el adulterado. Escrito, como aquél, probablemente en Roma, tiene la fortuna de no ser la obra de un particular, que pone en riesgo el curso de una idea que se abrirá o no se abrirá camino, sino una obra más bien concertada dentro del espíritu de la comunidad romana (216).

Las conjeturas son, en verdad, atrevidas. Es algo desconcertante y moralmente imposible de concebir el que no nos haya quedado ni un ejemplar del escrito primitivo de S. Lucas, y ¡qué digo ejemplar! ni rastro siquiera de él en las lecciones de los diversos manuscritos y versiones antiguas que

(216) *Les Actes des Apôtres*. Paris (1920) 106.

poseemos. Eso supone contadísimos ejemplares de la obra, y todos ellos en Roma. Y ¡si Lucas la hubiera compuesto poco antes de esta supuesta elaboración romana de la misma! Pero Loisy la pone hacia el 90-100, es decir, 30 ó 40 años después de la composición de la obra primitiva. Y aun, de retrotraer a los últimos decenios del siglo I esa fecha, ¿se hubiera pasado por una falsificación parecida de la obra primitiva, y más en vida del mismo S. Lucas? Y ¿se concibe una mentalidad semejante en los dignatarios de Roma, defensores siempre, con la jerarquía, del depósito de la tradición? [217].

Frente a esas arbitrariedades intemperantes, hijas del prejuicio anticristiano, que es doloroso tener que refutar, está la crítica serena y objetiva de los textos clamando por la autenticidad de los relatos de la Ascensión en S. Lucas, lo mismo al fin de su evangelio, que al principio de los Hechos, y eso para el año 62 de nuestra era, es decir, después de treinta años de haber acontecido el misterio a la vista de los Apóstoles, y en vida aún de los más de ellos.

---

(217) Cf. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*. Paris (1926) XXXVIII-XXXIX.

PARTE SEGUNDA

LA CRITICA LITERARIA EN TORNO AL RELATO PRINCIPAL DE LA ASCENSION

ACT. 1, 1-14

SUMARIO

I — EL ESTUDIO LITERARIO DE ACT. 1, 1-14

Hemos dudado mucho si debíamos escribir este capítulo dedicado a la crítica literaria de Act. 1, 1-14. ¡Han sido tantas las aberraciones y tan grande el abuso que modernamente se ha hecho de los criterios internos, y en especial del léxico y del estilo, en la crítica del N. T.! Baste recordar la curva seguida en los últimos cincuenta años por el problema de la autenticidad de las Cartas de S. Pablo. Por otra parte, no hay duda de que la autenticidad de un libro o de una perícopa es un problema histórico, que debe resolverse, principalmente, por los criterios externos de los manuscritos y de la tradición. Y esa prueba, en nuestro caso, es decisiva, dada la unanimidad perfecta, sin una voz discordante, de los códices, lo mismo en los textos originales que en sus versiones, tanto en lo que se refiere a la sustancia como casi a los accidentes últimos del relato.

1º — Valor de los criterios internos según la Encíclica "Providentissimus"

Pero tampoco cabe dudar de que los criterios internos, sabiamente administrados, en segundo término y en su propio plano, pueden arrojar nueva luz sobre el problema. Tienen, en general, más que la fuerza de una demostración o prueba propiamente dicha, la de una *confirmación*, como profundamente se expresó el Pontífice León XIII, reprimiendo los abusos que de esos criterios se hacían en la crítica bíblica de fines del siglo XIX: "Illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam nisi ad quamdam confirma-

tionem possint advocari" [1]. Y claro que esos argumentos, tomados de los criterios internos, entonces poseen, dentro siempre de su esfera, su máximum de fuerza, cuando vienen a confirmar, con nueva luz y desde nuevos puntos de vista, los resultados ya adquiridos mediante los otros criterios más seguros de la ciencia histórica.

Eso es lo que pretende ser este capítulo con su estudio literario de Act. 1, 1-14: no una prueba propiamente dicha, sino una nueva ilustración o confirmación de la prueba anteriormente desarrollada. Nos han decidido a ello, además de las palabras del "Providentissimus Deus", y la atención que presta a ese mismo argumento de orden estilístico y literario en sus Decretos la Comisión Bíblica, el hecho demasiado real de que una buena parte de la crítica moderna se ha servido de esta misma arma para combatir apasionadamente la autenticidad de la perícopa. Relato el más principal y el más detallado, como es, entre todos los relatos de la Ascensión en el N. T., se le ha convertido en blanco de todos los tiros, y se le ha atacado en todas direcciones desde el campo enemigo: y cierto que, para desentenderse de él, el recurso más radical, y a la vez el más simple, era acudir a la teoría de su interpolación sobre el texto primitivo. Claro que no todos se han arrojado a soluciones tan extremas; por ejemplo, Norden, Foakes Jackson y Kirsopp Lake; pero los más, sí, desde Sorof, Spitta y Gercke, hasta Loisy, Goguel y Ed. Meyer. Éste, sobre todo, se lanzó al asalto en 1921, a banderas desplegadas y con arrojo pocas veces igualado en el campo de la crítica, al grito de *¡Abajo la interpolación!*, en un capítulo de sus *Orígenes del Cristianismo* [2]. Por lo demás, el expediente es conocido en la historia de las herejías desde los tiempos de Marción, y S. Agustín hace observaciones muy justas, y de grande actualidad hoy día, sobre las supuestas interpolaciones de los Maniqueos [3].

---

(1) *Providentissimus, Acta Sanctae Sedis,* XXVII, Romae (1893-1894) 285.

(2) *Der Eingang des zweiten Buchs. Die Interpolation der Himmelfahrt, Ursprung und Anfänge des Christentums,* I, Stuttgart-Berlin (1921) 34.

(3) La página va dirigida a su antiguo amigo Honorato, a quien trata de arrancar de la secta maniquea. Véase *De utilitate credendi liber,* III, 7 (PL, XLII, 69-70; CSEL, XXV, 9-10).

2 — La anomalía literaria: ocasión y carácter del estudio

Ha dado pie al ataque, en nuestro caso, la llamada anomalía literaria del proemio. Fundido, efectivamente, su primer miembro dentro de los moldes corrientes de los proemios literarios de la época, con un breve sumario del evangelio, falta inesperadamente el segundo con la indicación del tema que se va a desarrollar en el nuevo libro. He ahí clara—dicen—la mano del interpolador, irrumpiendo sobre el texto primitivo de Lucas, para dar entrada a la leyenda de la Ascensión. Jamás ha formulado nadie su pensamiento, de palabra o por escrito, según suena actualmente el texto de ese proemio, y menos S. Lucas, el escritor más helenista del N. T. [4].

Y a poner de relieve esa anomalía literaria del principio de los Hechos se han dirigido los esfuerzos de un grupo de filólogos y críticos, principalmente alemanes: Sorof [5], Spitta [6], Gercke [7], Hilgenfeld [8], Norden [9], Wendland [10], Ed. Meyer [11], Foakes Jackson y Kirsopp Lake [12]. Sus estudios, dignos de loa por otros conceptos dentro del estudio general de los proemios literarios de la época, sobre todo el de Norden, adolecen, con todo, de un defecto fundamental: el de la falta de amplitud en la visión y análisis del problema. Puestos a dictaminar sobre la autenticidad de toda una perícopa como Act. 1, 1-14, desde el punto de vista literario, no hay derecho a limitar el estudio a una supuesta irregularidad de los dos primeros versículos, juzgando por ella de toda

---

(4) Eduard MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, p. 36.

(5) *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin (1890) 51 ss.

(6) *Die Apostelgeschichte; ihre Quellen und deren geschichtliche Wert*, Halle (1891) 5-11.

(7) *Der δεύτερος λόγος des Lukas Hermes*, XXIX (1894) 373-392.

(8) *Acta Apostolorum*, Berolini (1899) 237-259.

(9) *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Ch. bis in die Zeit der Renaissance*, II, Leipzig (1909) 483-484; *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin (1913) 311-316.

(10) *Die urchristlichen Literaturformen*, Tübingen (1912) 324-325.

(11) *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, pp. 34-46.

(12) *The Internal Evidence of Acts*, BC, II, pp. 133-136; *The Preface to Acts and the Composition of Acts*, BC, V, pp. 1-7.

la perícopa; sino que debió extenderse el estudio a toda ella. Ese método se parece al de aquel que, limitando su estudio a un detalle defectuoso o no ultimado de una grande obra artística, dictaminara de ahí para toda la obra [13].

Por eso, una vez decididos a tocar este punto del problema, lo hacemos estudiando la perícopa en todos sus aspectos —de léxico, de estilo, de paralelismos ideológicos y literarios— para encuadrar finalmente dentro de ese marco y después de ese estudio de conjunto, con el relieve que se merece, el problema especial de la anomalía literaria del proemio. El capítulo, en esa amplitud, es nuevo. Steinmetzer esbozó en 1924 el primer ensayo de un estudio puramente léxicográfico sobre nuestra perícopa [14]; pero esa es una parte mínima, y cierto que no la más importante de nuestro capítulo, y que además ha requerido una revisión detallada, con no pocas correcciones, de nuestra parte. Claro que un estudio de este género no nos llevará a la conclusión de que no pudo escribir la perícopa otro que no fuese S. Lucas; pero tal vez sí nos lleve a esta otra, de que la página discutida, contra lo que aseguran los críticos, está muy dentro del léxico, del estilo y de los métodos literarios del autor del tercer evangelio y de los Hechos, y que, de no suponer en el interpolador un alma literariamente gemela de la de S. Lucas, a éste habremos de atribuir la paternidad de la página. Y nos basta con este argumento *ad hominem* en el caso.

Trabajos parecidos y con igual orientación hizo A. Harnack sobre otras páginas del libro de los Hechos, Act. 16, 10-17; 28, 1-16, y Act. 17, 16-22; 32-34, defendiendo su auten-

(13) Sólo Ed. Meyer ha añadido algunas observaciones sobre supuestas durezas de construcción, según él impropias de S. Lucas, en los versículos 2-4, *ob. cit.* pp. 37-38. Sino que las observaciones hechas sobre el versículo 2, y son las principales, están fuera de sitio, por tratarse de la parte auténtica salvada del proemio primitivo, según estos mismos filólogos y críticos, incluso Meyer. Eso, aparte de que S. Lucas, como su maestro Pablo, supo aun en estos mundos literarios, "abundare et penuriam pati", debido a veces a las fuentes, orales o escritas, arameas, que están obrando sobre su pluma.

(14) *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes*, TPQ, LXXVII (1924) 414-426.

ticidad contra los ataques intemperantes de algunos críticos, y en particular, de Norden [15].

II — EL VOCABULARIO DE S. LUCAS

Dividimos en cuatro párrafos el estudio de la perícopa: a) el léxico; b) el estilo; c) la lista de los Apóstoles, comparada con las otras tres de los sinópticos, y d) algunos paralelismos singulares de idea y de expresión.

Y primero: ¿corresponde el léxico empleado en esta página al léxico corriente en los escritos de S. Lucas? Aunque argumento éste el más externo y material para identificar la paternidad de un escrito, desde el punto de vista de la crítica literaria, puede ser alguna vez revelador, y más tratándose de escritores cuyo vocabulario es más bien pobre, como ocurre en los autores inspirados del N. T. Prescindimos en nuestras estadísticas, con Steinmetzer, de las palabras que pudiéramos llamar neutrales, o cuyo uso ocurre en proporciones relativamente iguales en las páginas del N. T., como son algunos sustantivos, adjetivos, adverbios y verbos, por ejemplo, ἡμέρας, πάντων, πολλοῖς, οὗ, τότε, ἐποιησάμην, además de los pronombres relativos y preposiciones, que igualmente saltan en cada página; porque ese estudio no había de arrojar luz ninguna sobre el problema. Tampoco tenemos en cuenta para nuestros cuadros comparativos, por razón de la misma brevedad de esos escritos, las Epístolas Católicas, porque por fuerza se había de hacer la comparación en condiciones desiguales.

1º — Las estadísticas de Steinmetzer y las nuestras

Hechas estas salvedades, presentamos al lector una doble estadística de las palabras que ocurren en la perícopa, con el uso que hacen de ellas los diversos escritores del N. T.

(15) *Beiträge zur Einleitung in das N. T.: 1. Lukas des Arzt*, Leipzig (1906) 29-60. *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* TU, dritte Reihe, IX 1, Leipzig (1913) 13-18; 24-32.

ESTADISTICAS DE STEINMETZER

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Ioh.	Pl.	Hb.	Apoc.
ἄχρι	1	—	4	16	—	15	3	11
ἐντειλάμενος. . . .	5	3	1	2	4	—	2	—
ἀποστόλοις.	1	1	6	30	1	34	1	3
πνεύματος	19	23	38	71	23	148	12	24
ἁγίου	11	7	20	55	6	79	18	26
ἐξελέξατο	—	1	4	7	5	4	—	—
ἀνελήμφθη	—	1	—	8	—	4	—	—
παρέστησεν.	1	—	1	5	—	3	—	—
ζῶντα.	6	3	8	12	17	57	12	16
παθεῖν	4	3	6	5	—	7	4	1
τεκμηρίοις	—	—	—	1	—	—	—	—
ὀπτανόμενος	—	—	—	1	—	—	—	—
συναλιζόμενος. . .	—	—	—	1	—	—	—	—
παρήγγειλεν	2	2	4	11	—	12	—	—
Ἱεροσολύμων . . .	11	10	5	21	12	3	—	—
χωρίζεσθαι	1	1	—	3	—	6	1	—
περιμένειν	—	—	—	1	—	—	—	—
ἐπαγγελίαν	—	—	1	8	—	26	14	—
συνελθόντες	1	3	2	17	2	8	—	—
ἠρώτων	4	2	**14**	6	29	4	—	—
κύριε	79	18	104	116	53	294	17	24
ἀποκαθιστάνεις . .	2	3	1	1	—	—	1	—
χρόνους	3	2	7	17	4	9	3	4
καιρούς.	10	5	13	9	4	31	4	5
ἔθετο	6	11	15	23	18	17	3	3
ἐξουσίᾳ.	10	10	16	7	8	28	1	20
ἐπελθόντος	—	—	4	4	—	1	—	1
μάρτυρες	2	1	1	13	—	9	2	5
τε	4	1	8	158	3	25	21	2
Ἱερουσαλήμ	1	1	27	41	7	2	—	3
ἐπήρθη	1	—	6	5	4	3	—	—
νεφέλη	4	4	5	1	—	3	—	7
ὑπέλαβεν.	—	—	2	2	—	—	—	—
ἀτενίζοντες.	—	—	2	10	—	2	—	—
πορευομένου. . . .	29	3	50	38	16	8	—	—
παρειστήκεισαν . .	1	—	1	5	—	13	—	—
ἐσθήσεσιν.	—	—	1	3	—	—	—	—
λευκαῖς.	3	2	1	1	2	—	—	15
ἄνδρες	8	4	27	101	8	60	—	1
τρόπον	1	—	1	4	—	5	1	—
ὑπέστρεψαν	1	1	22	11	—	1	1	—
καλουμένου	26	4	41	18	3	35	6	7
ἐλαιῶνος	—	—	—	1	—	—	—	—
εἰσῆλθον	37	32	52	34	15	3	17	5
ὑπερῷον	—	—	—	4	—	—	—	—
καταμένοντες . . .	—	—	—	1	—	—	—	—
προσκαρτεροῦντες.	—	1	—	6	—	3	—	—
ὁμοθυμαδόν	—	—	—	11	—	1	—	—
προσευχῇ.	3	2	3	9	—	14	—	3
Μαριάμ.	2	—	11	1	—	—	—	—

ESTADISTICAS DEL AUTOR

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Ioh.	Pl.	Hb.	Apoc
ἄχρι	1	—	4	16	—	14	3	11
ἐντειλάμενος. . . .	5	2	1	2	4	—	2	—
ἀποστόλοις.	1	1	6	28	1	34	1	3
πνεύματος	19	23	38	71	23	148	12	24
ἁγίου	10	7	20	55	6	78	18	21
ἐξελέξατο	—	1	4	7	5	4	—	—
ἀνελήμφθη	—	1	—	8	—	4	—	—
παρέστησεν.	1	—	1	5	—	9	—	—
ζῶντα.	6	3	8	12	17	56	12	13
παθεῖν	4	3	6	5	—	7	4	1
τεκμηρίοις	—	—	—	1	—	—	—	—
ὀπτανόμενος	—	—	—	1	—	—	—	—
συναλιζόμενος. . .	—	—	—	1	—	—	—	—
παρήγγειλεν	2	2	4	11	—	12	—	—
Ἱεροσολύμων . . .	11	10	4	24	12	3	—	—
χωρίζεσθαι	1	1	—	3	—	6	1	—
περιμένειν	—	—	—	1	—	—	—	
ἐπαγγελίαν	—	—	1	8	—	26	14	—
συνελθόντες	1	3	2	17	2	7	—	—
ἠρώτων	4	3	5	7	29	4	—	—
κύριε	77	17	102	108	53	277	16	24
ἀποκαθιστάνεις . .	2	3	1	1	—	—	1	—
χρόνους	3	2	7	17	4	9	3	4
καιρούς.	10	5	13	9	4	31	4	5
ἔθετο	5	11	16	23	18	16	3	3
ἐξουσία.	10	10	16	7	8	27	1	21
ἐπελθόντος	—	—	4	4	—	1	—	—
μάρτυρες	2	1	2	13	—	9	2	5
τε	3	—	9	147	3	23	20	1
Ἱερουσαλήμ	1	—	27	41	—	8	1	3
ἐπήρθη	1	—	6	5	4	3	—	—
νεφέλη	4	4	5	1	16	8	—	—
ὑπέλαβεν.	—	—	2	2	—	—	—	—
ἀτενίζοντες.	—	—	2	10	—	2	—	—
πορευομένου. . . .	28	3	50	38	16	8	—	—
παρειστήκεισαν . .	1	6	13	13	2	16	—	—
ἐσθήσεσιν.	—	—	1	1	—	—	—	—
λευκαῖς.	3	2	1	1	2	—	—	15
ἄνδρες	8	4	27	100	8	59	—	1
τρόπον	1	—	1	4	—	5	1	—
ὑπέστρεψαν	1	1	22	11	—	1	1	—
καλουμένου	26	4	43	18	2	34	6	7
ἐλαιῶνος	—	—	2	1	—	—	—	—
εἰσῆλθον	37	30	50	33	15	4	17	5
ὑπερῷον	—	—	—	4	—	—	—	—
καταμένοντες . . .	—	—	—	1	—	—	—	—
προσκαρτεροῦντες.	—	1	—	6	—	3	—	—
ὁμοθυμαδόν	—	—	—	11	—	1	—	—
προσευχή.	3	2	3	9	—	14	—	3
Μαριάμ.	1	—	11	1	—	—	—	—

La primera estadística es la que ofrece Steinmetzer en su citado artículo ([16]); la segunda es la nuestra. Los resultados con frecuencia varían, como podrá comprobarlo todo el que se tome la molestia de compulsarlas.

La explicación está en que Steinmetzer siguió ciegamente para sus cómputos las Concordancias de Bruder ([17]), sumando las cifras que en cada caso arrojaban sus columnas, sin verificar los datos con las Concordancias más críticas de Moulton-Geden ([18]), ni acudir, en casos de lectura dudosa, a los resultados de la crítica textual.

Después de comparar y verificar entre sí y con los textos de las ediciones críticas las listas de ambas Concordancias, nosotros hemos preferido como trabajo previo fundamental, el de Moulton-Geden, hecho generalmente a base del texto de Tischendorf y de Westcott-Hort, apartándonos, con todo, de ellos cuando así lo exigían el testimonio y el valor de los códices y versiones.

Hechas estas salvedades sobre la exactitud de la doble estadística, la de Steinmetzer y la nuestra, observemos que los resultados en ambas, a favor de la autenticidad literaria del relato de la Ascensión, son los mismos.

De relacionarse el carácter de nuestra perícopa con el del cuarto evangelio, como dijo Eduardo Meyer, se hubiera esperado un léxico más o menos emparentado con el de aquél.

Nada de esto, como veremos en los apartados siguientes, en los que hemos de someter a minucioso examen las 50 palabras, anotadas en la perícopa.

El resultado impuesto por nuestro estudio será más bien este otro: que el léxico del relato de la Ascensión lleva todo el sello inconfundible del léxico de S. Lucas en las dos partes de su obra histórica, el tercer evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles, y esto en proporciones verdaderamente

(16) *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes*, TPQ, LXXVII (1924) 423-424.

(17) *Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci*[6], Göttingen, 1904.

(18) *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh, 1897.

insospechadas, iguales o aun superiores a las de cualquiera otra página indiscutible de S. Lucas.

Con esta agravante todavía: la de su parentesco estrecho con el léxico de S. Pablo, fenómeno literario bien conocido en el estudio comparativo de ambos escritores en el N. T. Y en estas condiciones, la conclusión, naturalmente, no es dudosa, desde el punto de vista de la crítica literaria.

2 — Su examen y resultados dentro del problema

Desde luego, la materialidad misma del gráfico, con sola una mirada superficial sobre las estadísticas, deja ver el predominio de las cincuenta palabras en cuestión dentro del léxico propio de S. Lucas (19). Pero distingamos los siguientes grupos, para examinar más de cerca los resultados:

I

	Mt	Mc	Lc	Act	Ioh	Pl	Hb	Apoc
ὑπέλαβεν	—	—	2	2	—	—	—	—
ἐσθήσεσιν.	—	—	1	1	—	—	—	—
ἐλαιῶνος	—	—	2	1	—	—	—	—
ὑπερῷον	—	—	—	1	—	—	—	—

Cuatro palabras que usa, como se ve, sola y exclusivamente S. Lucas (20).

(19) Y pudo haberse añadido todavía dentro de esa lista, en el versículo 14, la preposición σύν, tan preponderante en los escritos de S. Lucas y de S. Pablo:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Ioh.*	*Pl.*	*Hb.*	*Apoc.*
4	6	23	52	3	38		—

No la hemos catalogado en nuestras estadísticas por no romper la armonía con las de Steinmetzer.

(20) Steinmetzer clasifica ἐλαιῶνος entre los hapaxlegómena, siguiendo ciegamente, aquí como en otros puntos, las *Concordancias* de Bruder, las cuales leen en Lc. 19, 29; 21, 37: ἐλαιῶν, en vez de ἐλαιών, que prefieren las *Concordancias* de Moulton-Geden, y los textos críticos de Tischendorf, von Soden, Weiss, Vogels y Merk, contra Westcott-Hort y Souter.

II

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Ioh.	Pl.	Hb.	Apoc.
ἀνελήμφθη	—	1	—	5	—	1	—	—
ἐπελθόντος	—	—	4	4	—	1	—	—
ἀτενίζοντες.	—	—	2	10	—	2	—	—
ὑπέστρεψαν.	1	—	22	11	—	1	1	—
προσκαρτεροῦντες.	—	1	—	6	—	3	—	—
ὁμοθυμαδόν	—	—	—	11	—	1	—	—
Μαριάμ (21). . . .	1	—	11	1	—	—	—	—

Siete palabras de uso casi exclusivo de S. Lucas; en proporciones menores ocurren todas, menos una, en S. Pablo, y el parentesco de léxico y estilo entre discípulo y maestro es cosa reconocida en la literatura del N. T. (22).

III

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Ioh.	Pl.	Hb.	Apoc.
ἀποστόλοις.	1	1	6	28	1	34	1	3
παρέστησεν . . .	1	—	1	5	—	9	—	—
παρήγγειλεν	2	2	4	11	—	12	—	—
ἐπαγγελίαν	—	—	1	8	—	26	14	—
τε	3	—	9	147	3	23	20	1
Ἱερουσαλήμ. . . .	1	—	27	41	—	8	1	3
τρόπον	1	—	1	4	—	5	1	—

Siete palabras de uso, casi puede decirse exclusivo, de S. Lucas y de S. Pablo. Algunas de ellas aparecen una que otra vez, muy raramente, en Mateo, Marcos y Juan.

---

(21) Damos la estadística de la forma hebrea transliterada del nombre de la Virgen. No deja de ser curioso que, mientras Mt. y Mc. emplean la forma grecizada Μαρία (tan sólo en Mt. se presenta, de entre cinco casos uno, y ése dudoso según Moulton, Mt. 1, 20: μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαρίαν (Μαριάμ) τὴν γυναῖκά σου, donde tal vez la misma forma de acusativo, con el cambio de *n* en *m* final, pudo fácilmente dar el paso de una forma a otra en los códices), en la pluma de Lucas (once veces en el evangelio y una en los Hechos) siempre se conserva la forma hebrea Μαριάμ, excepto en un caso Lc. 1, 41.

(22) Cf., p. ej., HAWKINS, *Horae Synopticae*², Oxford (1909) 189-193.

IV

	Mt.	Mc.	Lc.	Act.	Ioh.	Pl.	Hb.	Apoc.
ἄχρι	1	—	4	16	—	14	3	11
πνεύματος	19	23	38	71	23	148	12	24
ἁγίου	10	7	20	55	6	78	18	21
παθεῖν	4	3	6	5	—	7	4	1
συνελθόντες	1	3	2	17	2	7	—	—
κύριε	17	17	102	108	53	277	16	24
χρόνους	3	2	7	17	4	9	3	4
καιρούς	10	5	13	9	4	31	4	5
μάρτυρες.	2	1	2	13	—	9	2	5
ἐπήρθη	1	—	6	5	4	3	—	—
παρειστήκεισαν . .	1	6	3	13	2	16	—	—
ἄνδρες	8	4	27	100	8	59	—	1
προσευχή.	3	2	3	9	-	14	—	3

Trece palabras que ocurren preponderantemente en S. Lucas y en S. Pablo.

V

	Mt.	Mc.	Lc	Act	Ioh.	Pl.	Hb.	Apoc
ἐξελέξατο	–	1	4	7	5	4	—	—
Ἱεροσολύμων . . .	11	10	4	24	·12	3	–	—
ἔθετο	5	11	16	33	18	16	3	3
πορευομένου . .	28	3	50	38	16	8	—	—

Preponderan en S. Lucas, aunque alterna su preponderancia ahora con S. Juan y S. Pablo, ahora con S. Mateo y S. Marcos.

VI

ἐντειλάμενος, ζῶντα
ἠρώτων, ἀποκαθιστάνεις
ἐξουσίᾳ, νεφέλη
λευκαῖς καλουμένου

Todas estas palabras están bien representadas en los escritos de S. Lucas, como se ve en las estadísticas arriba reproducidas, y si bien nada dicen en favor de su léxico, tampoco en contra.

VII

τεκμηρίοις ὀπτανόμενος συναλιζόμενος περιμένειν καταμένοντες	Son los cinco hapaxlegómena de la perícopa. Quien quiera ver en ellos una dificultad, que se tranquilice con el idéntico caso inmediato de otros cinco, y eso en el espacio menor de sólo diez versículos, dentro de la perícopa inmediata de la elección de Matías: κατηριθμημένος, Act. 1, 17; πρηνής, Act. 1, 18; ἐλάκησεν, Act. 1, 18; ἔπαυλις, Act. 1. 20; συγκαταψηφίσθη, Act. 1, 26.

El fenómeno es corriente en la pluma de S. Lucas (sobre todo, en los Hechos, donde pasan de cuatrocientos los casos), y en él intervienen, además de los gustos literarios del escritor, la materia misma ([23]) y la influencia de las fuentes escritas u orales, de que el autor se sirve para su obra.

No hay que llamarse a engaño al apreciar el valor de una estadística material de palabras; pero si alguna vez poseen fuerza afirmativa estos argumentos "de pizarra y lápiz", es cuando, como en nuestro caso, presentan en proporciones tan notables los caracteres inconfundibles del autor. Si prescindimos de las 15 palabras clasificadas en los grupos VI y VII, que no derraman luz alguna sobre la materia, nos quedan 35 clasificadas en los cinco primeros grupos: 4 (grupo I) de uso exclusivo de S. Lucas; 7 (grupo II) de uso casi también exclusivo suyo; otras 7 (grupo III) de uso asimismo casi exclusivo de S. Lucas y de S. Pablo, según el parentesco conocido entre los dos escritores; 13 (grupo IV) de uso preponderante en S. Lucas y en S. Pablo; y 4, por fin (grupo V) de uso igualmente preponderante en el autor del tercer evangelio y de los Hechos.

Si formulamos ahora los resultados obtenidos, tendremos: 1) que de las 50 palabras de la perícopa, 35, es decir, justamente el 70 %, llevan el sello del léxico propio de S. Lucas; 2) que de esas 35 presentan todavía 20 al menos un parentesco marcado con el léxico propio de S. Pablo. En estas condiciones, la conclusión de la crítica no es dudosa: el léxico de Act. 1, 2-14, coincide con el léxico del autor de los Hechos y

---

([23]) Lo nota también Albert CLARK, *The Acts of the Apostles*, Oxford (1933) 395.

del tercer evangelio, y sea cual fuere el grado de valor que concedamos al argumento, todo crítico imparcial y objetivo habrá de convenir con nosotros en que el estudio del léxico, dentro de la perícopa, confirma singularmente su autenticidad Lucana.

III — CARACTERISTICAS DE ESTILO

Pero más que el léxico material, la estructura interna de la frase, o el estilo, es lo que nos retrata las características propias de un escritor, como revela al arquitecto la estructura del edificio más que los materiales de la fábrica. Por lo mismo, es extraño no se haya emprendido muy de propósito este estudio, ni de parte de los adversarios de la perícopa—se han contentado con acusar la irregularidad del proemio—ni de parte de sus defensores, como el mismo Steinmetzer, que limitó su investigación sólo al examen del léxico.

Con todo, algunas ayudas hemos hallado en trabajos anteriormente existentes, entre los que debemos citar los estudios de Harnack (24), de Plummer (25), de Norden (26), de J. Zwaan (27), de Jacquier (28), de John C. Hawkins (29), de Vogel (30), de Henry Cadbury (31), y últimamente de Albert C. Clark (32).

Ninguno de ellos, con todo, ha investigado nuestro pasaje; y por lo mismo, nuestro trabajo, aunque facilitado no poco por los de ellos, ha tenido que ser, generalmente, directo y, en gran parte, de primera mano.

---

(24) *Lukas der Arzt*, pp. 29-60; *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* pp. 13-18; 24-32.

(25) *St. Luke*[3], *Characteristics, Style, and Language*. Edinburgh (1913) XLI-LXVII.

(26) *Die antike Kunstprosa*, II, pp. 480-492.

(27) *The Use of the Greek Language in Acts*, BC. II, London (1922) 30-66.

(28) *Les Actes des Apôtres, Introduction, IX. La langue et le style des Actes des Apôtres* Paris (1926) CLX1V-CC

(29) *Horae Synopticae*[2], pp 15-54 · 174-197.

(30) *Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil*[2], Leipzig, 1899.

(31) *The Style and literary Method of Luke*, HTS, V-VI. Cambridge. Part I: *The Diction of Luke and Acts*, 1919. Part II: *The Treatment of Sources in the Gospel*, 1920.

(32) *The Acts of the Apostles*, pp 393-405.

1º — Análisis detallado de la perícopa

Nuestro análisis arranca del versículo primero, porque si bien el ataque literario de Ed. Meyer no comienza hasta el segundo—más, la supuesta interpolación no comenzaría propiamente sino en el tercero, según los críticos—preferimos presentar un estudio completo de toda la perícopa; además, según Gercke, ni siquiera esos primeros versículos escaparon a la obra destructora del interpolador anónimo (33).

1—Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε

Es una de las características más notables del estilo de S. Lucas en los Hechos este uso del μέν, tan corriente con su correlativo δέ en los escritores clásicos, y que en el N. T. tiende a desaparecer de manera alarmante, hasta el punto de no hallarse ni siquiera una vez en II Thess. Philem. I Tim. Tit. II Pet. Apoc. I, II, III Ioh. Su uso es más bien sobrio en los mismos evangelios, pero crece notablemente al pasar a los Hechos y a S. Pablo dentro del parentesco literario universalmente reconocido entre S. Lucas y el Apóstol de las Gentes (34). He aquí lo que dicen las estadísticas presentadas por Clark, conforme a las Concordancias de Bruder (35):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
20	8	11	51	70	20	8	—

Sólo en esta breve perícopa ocurre hasta tres veces la partícula: dos en la forma perfectamente clásica del μέν con su correspondiente δέ:

(33) "Aber nicht einmal die erste Hälfte der Vorrede scheint er (der unbekannte Überarbeiter des δεύτερος λόγος) ganz unangetastet gelassen zu haben; denn die Worte διὰ πνεύματος ἁγίου sehen, wie bereits beobachtet ist, nach einer Interpolation aus. Sie sind 1) an einen unpassenden Ort gerathen und verrathen, 2) eine secundäre Heranziehung des heiligen Geistes, die ganz der Anschauungsweise des Redactors der AG. aber nicht der des Luc.-Ev. entspricht", A. Gercke, *Der δεύτερος λόγος des Lukas und die Apostelgeschichte*, p. 391.

(34) Véase, por ejemplo, Clark, *The Acts of the Apostles*, pp. 398-100.

(35) *Ob. cit.* p. 397.

Act. 1, 5: ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ...
Act. 1, 6-7: οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων... εἶπεν δὲ...

y una vez sin la partícula correlativa δέ en Act. 1, 1. Este mismo segundo uso del μέν solitario, como han dado en llamarle los gramáticos, es muy característico de S. Lucas en los Hechos, juntamente con S. Pablo (36):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	1	13	14	2	—	—

Luego veremos el problema particular de este proemio-transición con su miembro y sumario único mediante la partícula μέν. Con razón ha visto, por otra parte, toda la tradición exegética, desde S. Ireneo y Tertuliano hasta S. Jerónimo, S. Agustín y S. Crisóstomo, en la dedicatoria a Teófilo y en la alusión expresa al primer libro, la mano del autor del tercer evangelio, es decir, la mano de S. Lucas (37).

(36) CLARK, *ob. cit.* p. 397, varía un poco las cifras siguiendo, como suele, a Bruder.

(37) Por lo mismo, sorprende la reciente conclusión de Clark sobre la diversa paternidad del tercer Evangelio y de los Hechos, deducida de las diferencias de léxico y de estilo, y sorprende todavía más la peregrina hipótesis a que acude para explicar las indicaciones de este proemio: "If the linguistic proof is decisive, suspicion must fall on the prologue to Acts. Can it be that in the early days of the Church some who notices the similarity in style, which undoubtedly exists, between Acts and Lk. as opposed to Mt., Mk. and Jn., added to Acts a prologue similar to that in Lk., in order to help out the identification? I see no other solution", CLARK, *ob. cit.* p. 408. Sólo esa conclusión tan aventurada y arbitraria debió prevenir a Clark y hacerlo más cauto. Por lo que hace a las diferencias de estilo entre Lc. y Act., no desconocidas a sus predecesores y estudiadas, más que por otro alguno, por HAWKINS, *Horae Synopticae*², pp. 177-182, se explican por diversas razones y quedan de sobra compensadas con las semejanzas, muchas en número y muy estrechas, que median entre ambas obras, y que hacen decir al mismo autor: "This similarity is so strong that it is generally admitted to establish the fact that the two books in their present shape come from one author or editor, whatever materials he may have used in them. Numerous writers have brought together the correspondences in vocabulary and phraseology and mental standpoint which link the books together, and there is no need to reproduce here the abundant proofs of a similarity so generally admitted", *ob. cit.* p. 174. Clark ha dado un mal paso en ese apéndice lingüístico de su obra.

περὶ πάντων... ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν.

Se notan dos particularidades muy de S. Lucas:

1) La atracción idiomática del relativo, tan frecuente, como dice Plummer, en el tercer evangelio y en los Hechos, como rara en S. Mateo y en S. Marcos, y no común en S. Juan (38):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
2	1	11	23	18	3	8	—

En esta misma lista, tan a favor de S. Lucas y de S. Pablo, es curioso observar cómo sólo en S. Lucas ocurre, repetidas veces en ambas partes de su obra histórica, el pronombre relativo construído en atracción después del adjetivo πάντων, πᾶσιν, en vez del sustantivo, como aquí:

Lc. 2, 20: αἰνοῦντες τὸν Θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν.
Lc. 3, 19: περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρώδης.
Lc. 9, 43: πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει.
Lc. 24, 25: ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται.
Act. 1, 1: περὶ πάντων ... ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς.
Act. 3, 21: πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ στ. τ. ἁγ.
Act. 10, 39: καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν.
Act. 13, 39: ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἐδυνήθητε...
Act. 22, 10: περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι.

Ni una vez ocurre en esa forma la construcción por todo el resto del N. T. (39).

2) El uso de la partícula τε es aún más interesante y más sintomático de la pluma de S. Lucas, sobre todo en los Hechos. Lo observó ya Blass, acentuando el carácter más helenista

---

(38) "The idiomatic attraction of the relative is very common in booth books... it is rare in Mt. and Mc., and it is not common in Jn.", PLUMMER, *St. Luke*3, p. LXIII. Véanse igualmente las estadísticas de HAWKINS, *Horae Synopticae*2, pp. 21, 44-45; y CLARK, *The Acts of the Apostles*, p. 398.

(39) Algo distintos son otros dos casos, del mismo tercer evangelista y de S. Judas, en los que a πασῶν ó πάντων se añade un sustantivo:

Lc. 19, 37: αἰνεῖν τὸν Θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων.
Iud. 1, 15: καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.

del segundo libro histórico de S. Lucas (40). Y el caso es tanto más interesante cuanto que esa partícula comenzó a retirarse del lenguaje común desde los tiempos post-clásicos (41), y vino a ser rara en la Koiné; como por un proceso similar vino a ser raro en el latín vulgar el uso de la partícula *-que*, junto con *ac*, *atque*, dando paso a la correspondiente *et* (42). Todos los grecistas del N. T. llaman la atención sobre esta característica del estilo de S. Lucas (43), que confirma la célebre expresión de S. Jerónimo: "Sermo eius, tam in Evangelio quam in Actibus Apostolorum, id est, in utroque volumine comptior est et saecularem redolet eloquentiam" (44). Cierto que impresiona su uso preponderante en el libro de los Hechos. Clark da estas estadísticas con Bruder:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
4	1	8	158	25	21	3	1

Aun bajando la cifra, con Moulton-Geden, a 134 para los Hechos Robertson la eleva has-

(40) "Ipse Lucas quamquam etiam ex dictione facile cognoscitur eundem et Evangelii et Actorum esse auctorem, tamen in hoc altero libro et ἑλληνικώτερος evasit et aliis quibusdam assuevit vocabulis vel particulis velut τε particulae, quae iuxta καί et δέ in Actis demum sententias connectere solet". BLASS *Acta Apostolorum* edit philolog., p. 18.

(41) "It began to retreat from the common language as early as post-classical times. N. T. writers apart from the scholarly Luke make but a limited use of it". JANNARIS, *Historical Greek Grammar* (1897) 1706-1708.

(42) "This particle is particularly interesting, since it became rare in the Koiné A similar phenomenon in the case of *-que*, which, together with *ac (atque)*, gave way to *et* in vulgar Latin, has been noticed", CLARK, *The Acts of the Apostles*, p. 396. Véase todo ese estudio del que tomamos varios de los datos de nuestro texto.

(43) Además de Blass, Jannaris, Clark, arriba citados, pueden añadirse ROBERTSON, *Grammar of New Testament*, pp. 1178-1179: "In New Testament it is rare except in Acts, where it occurs some 175 times. It is common to all parts of the hook and is thus a subtle argument for the unity of the work." Y Fr. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*[2], Parisiis (1931) 1305: "Frequentissime τε particula postpositiva enclitica copulativa in Actibus, fere 190ies: in Evangelio Lucae 8ies, in *Hb* fere 20ies, alihi raro." Y PREUSCHEN-BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*[2], Giessen (1928) 1292: "τε enklitische Partikel bei *Mt* dreimal, in *Lk-Evagl* neunmal, in *J-Evagl*, dreimal ... bei Paulus (ganz überwiegend im *Rö*) etwas über zwanzigmal, kaum weniger oft in *Hb*..., in *Jh*. zweimal, je einmal in *Jd*. *Apk* . Es fehlt in *Mk*, *Gal*, *Kol*. *1. 2 Th.*, *1. 2 Ti*. *Tit*, *1. 2. 3 J*. *1 2 Pt*. Bei weitem am häufigsten (etwa hundertfüfzigmal) in *AG*."

(44) *Commentariorum in Isaiam Prophetam*, lib. III (PL. XXIV, 98).

ta 175, y Zorell hasta 190—, hiere la desproporción que hay entre ese libro y los demás escritos del N. T. Sólo la Carta a los Hebreos se le acerca algo, si se tiene en cuenta que su texto ocupa próximamente una cuarta parte del libro de los Hechos.

Y nótese que la construcción tan sintomática de S. Lucas en dicho libro, se presenta hasta tres veces dentro de tan breve perícopa:

Act. 1, 1: ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδασκειν.
Act. 1, 8: καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ.
Act. 1, 13: οὗ ἦσαν καταμένοντες ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἀνδρέας.

Y esto nos ahorra el repetir las observaciones hechas hasta aquí en los pasajes correspondientes.

2—ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη.

Por diversos títulos, muy de la manera de S. Lucas:

1) Nótese la expresión paralela en Act. 1, 22, como síntesis y compendio del ministerio público del Señor:

Act. 1, 1-3: περὶ πάντων... ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις... ἀνελήμφθη.
Act. 1, 21-22: ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ' ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς, ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη.

2) La preposición misma ἄχρι es de uso casi exclusivo de S. Lucas, principalmente en los Hechos, junto con S. Pablo, como se ve por estas estadísticas arriba presentadas (45):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
1	—	4	16	14	3•	—	11

(45) Clark, que llama igualmente la atención sobre su uso preponderante en los Hechos y en S. Pablo, *The Acts of the Apostles*, p. 400, presenta las siguientes estadísticas con Bruder:

Acts	*Paul*	*Mt.*	*Mk.*	*Lk.*	*Jn.*
16	15	1	—	4	—

3) Véase la construcción misma ἄχρι ἧς ἡμέρας, con el verbo tanto en subjuntivo como en presente, sólo en Lc. 1, 20; 17, 27, y en el pasaje paralelo de Mt. 24, 38.

4) La forma correspondiente ἄχρι οὗ es igualmente característica de S. Lucas y de S. Pablo: Lc. 21, 24; Act. 7, 18; 27, 33; Rom. 11, 25; I Cor. 11, 26; 15, 25; Hb. 3, 13; Apoc. 2, 25.

5) La construcción de la preposición διά con genitivo διὰ πνεύματος ἁγίου es más corriente en los Hechos, en S. Pablo y en la Carta a los Hebreos. Clark nos ofrece los siguientes datos (46):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*
25	11	15	51	198	40	15

La construcción se repite en Act. 1, 3: δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς.

6) El adjetivo mismo ἅγιος, muy del gusto de S. Pablo y de S. Lucas, en el tercer Evangelio y en los Hechos, es todavía más característico del último en la combinación Πνεῦμα ἅγιον (47):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
5	4	13	41	17	5	3	—

Por la frecuencia con que ocurre el término en los Hechos, hasta se ha podido llamar este libro el Evangelio del Espíritu Santo. Dentro de nuestra breve perícopa tiene lugar hasta tres veces:

Act. 1, 2: ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο.
Act. 1, 5: ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.
Act. 1, 8: ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς.

7) Notemos, finalmente, cómo el verbo ἀναλαμβάνειν, tan preponderante ya en los Hechos (48):

(46) *The Acts of the Apostles*, p. 400.
(47) HAWKINS, *Horae Synopticae*², pp. 27 y 177.
(48) Cf. HAWKINS, *ob. cit.* p. 187; CLARK, *The Acts of the Apostles*, p. 400.

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	1	—	8	4	—	—	—

es de uso casi exclusivo suyo en la forma pasiva, y siempre en el sentido de ser tomado algo en alto, en el cielo, y excepto una vez, Act. 10, 16, se emplea casi como término consagrado, que se especifica generalmente más con el aditamento de εἰς τὸν οὐρανόν (Act. 1, 11; Mc. 16, 19), ἀφ' ἡμῶν (Act. 1, 22), ἐν δόξῃ (I Tim. 3, 16), o por el contexto mismo (Act. 1, 2), de la Ascensión del Señor (49):

Act. 1, 2: ἄχρι ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις... ἀνελήμφθη.
Act. 1, 11: οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν.
Act. 1, 22: ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελῆμφθη ἀφ' ἡμῶν.
Act. 10, 16: καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν.
I Tim. 3, 16: ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.
Mc. 16, 19: ὁ μὲν οὖν Κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανόν (50).

(49) Anotó ya bien ese uso de ἀναλαμβανεσθαι en los LXX y en el N. T. el P. Holzmeister: "Schon in der LXX bezeichnet ἀναλαμβάνεσθαι sechsmal die Himmelfahrt des Propheten Elias... Im N. T. ist diese Bedeutung dem Aktivum ἀναλαμβάνειν durchaus fremd — es ist nur vom Aufnehmen von Reisenden (*Apg* 20, 13 f; 23; 31: *II Tim* 4, 11) und dem Anziehen der geistigen Waffenrüstung (*Eph* 6, 13. 16) die Rede. — Aber das Passiv ἀναλαμβάνεσθαι wird nur von einer Aufnahme in den Himmel gebraucht; so *Apg* 10, 16 ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν. Die übrigen vier Stellen betreffen ausschliesslich die Himmelfahrt des Herrn; der Zusatz εἰς τὸν οὐρανόν ist *Mk* 16, 19 und *Apg* 1, 11 zu finden, ein Äquivalent ist *I Tim* 3, 16 beigefügt: ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ. Jeder Zusatz fehlt nur in der Apostelgeschichte 1, 2, 22, also in der Einleitung und am Schluss des Berichtes über die Himmelfahrt, wo er als selbstverständlich ausbleiben konnte", *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 48.

(50) Algunos suponen se añadió esta fórmula en el apéndice inspirado de Marcos, tomándola de los Hechos. Se pudiera tal vez citar dentro de ese uso del verbo ἀνελήμφθη, tan característico de los Hechos, el del sustantivo correspodiente ἀνάλημψις, sólo en Lc. 9, 51: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ. Pero no es claro el sentido, exclusivo al menos, de la Ascensión del Señor; parece referirse también a la muerte, y en tal significado ocurre una vez el término en los *Salmos de Salomón*, IV, 20 (edic. Viteau, p. 276). Puede verse HOLZMEISTER, *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, p. 49.

3 — οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα

Primero, la conjunción copulativa καί después del relativo, muy de S. Lucas, especialmente en los Hechos, y de S. Pablo:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
1	2	5	10	36	3	1	—

Segundo, la expresión idéntica aparece precisamente sólo en S. Lucas y en S. Pablo:

Act. 9, 41: παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν.
Rom, 6, 13: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ.

καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.

Giro familiar a S. Lucas y S. Pablo éste del artículo τά antes de las preposiciones (51):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
1	1	8	15	23	2	—	3

En particular τὰ περί, como observó ya Plummer (52), sólo en S. Lucas, sobre todo en los Hechos, y en S. Pablo:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	3	11	5	—	—	—

4—παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου

Señalemos tres peculiaridades del estilo de S. Lucas:

1) Paso de oración indirecta a directa dentro de la narración, como en Lc. 5, 14: παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ... Obsérvese la semejanza misma material de construcción en ambos pasajes de S. Lucas.

2) Nótese en segundo lugar, la tendencia tan de Lucas a sustituir la preposición ἐξ por ἀπό, tendencia, por otra parte, tan general en la Koiné, hasta causar por fin la desaparición de la preposición primera (53). En nuestra perícopa ocurre hasta cuatro veces la preposición ἀπό:

---

(51) Hawkins, *ob. cit.* pp. 22 y 47-48. Clark, *The Acts of the Apostles*, p. 399.

(52) *St. Luke*³, *Characteristics, Style and Language*, p. LV.

(53) "He shows some preference for ἀπό over ἐξ (a preference evidently general in the Koiné and causing the ultimate disappearence of ἐξ, see Blass, *Grammar*, § 40, 2)", Cadbury, *ob. cit.* p. 202.

Act. 1, 4: ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι.
Act. 1, 9: ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.
Act. 1, 11: οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν.
Act. 1, 12: τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος.

Cadbury ha presentado, por su parte, muchos ejemplos de sustitución entre ambas preposiciones en pasajes paralelos de Lucas y de Marcos.

3) Se ha llamado, finalmente, la atención sobre la palabra ἐπαγγελία, de uso exclusivo de S. Lucas, sobre todo en los Hechos, y de S. Pablo (54):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	1	8	26	14	—	—

6 — Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων

Muy del estilo de S. Lucas, por diferentes títulos:

1) Los demás escritos históricos del N. T. prefieren οἱ δέ: solamente S. Lucas emplea οἱ μέν, y con él una vez Ioh. 19, 25, y otra Mc. 16, 19.

2) El μὲν οὖν mismo, como enlace con lo que precede, es muy del gusto literario de S. Lucas, principalmente en los Hechos (55):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	1	27	6	3	2	—

3) El verbo συνέρχομαι, tan preponderante en los Hechos, como lo notaron Hawkins (56) y Clark (57) y Bonaccorsi (58), viene en su construcción clásica.

---

(54) Cf. HAWKINS, *Horae Synopticae*², pp. 177-178; y CLARK, *The Acts of the Apostles*, p. 400.

(55) HAWKINS, *Horae Synopticae*², p. 177. "Das echt Lukanische μὲν οὖν", como lo llama B. WEISS, *Die Apostelgeschichte*, TU, IX, Leipzig (1893) 73. Y CLARK: "The use of μὲν οὖν is characteristic of Acts", *The Acts of the Apostles*, p. 398.

(56) *Horae Synopticae*², p. 179.

(57) *The Acts of the Apostles*, p. 400.

(58) *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria*, I, Torino (1933) 338.

Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ

Ei en interrogación indirecta ocurre con frecuencia en el N. T.; en cambio, en interrogación directa es de uso tal vez exclusivo de S. Lucas en sus dos libros: Luc. 13, 23; 22, 49; Act. 1, 6; 7, 1; 19, 2; 21, 37; 22, 25. En todo el resto del N. T. se presenta tan sólo un caso, y aun ése dudoso, en Mt. 19, 3 (59).

7 — εἶπεν δέ

Manera muy característica de S. Lucas, al introducir hablando a una persona, como se ve por este cuadro comparativo (60):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	59	18	—	—	2	—

Es casi más significativo todavía lo que se puede notar comparando la fijeza de esa forma en S. Lucas con las variaciones que recibe en los pasajes paralelos de los otros Sinópticos (61):

Mt. 4, 3:	καὶ... εἶπεν	Lc. 4, 3:	εἶπεν δέ
Mc. 3, 3:	καὶ λέγει	Lc. 6, 8:	εἶπεν δέ
Mc. 3, 4:	καὶ λέγει	Lc. 6, 9:	εἶπεν δέ
Mc. 4, 40:	καὶ εἶπεν	Lc. 8, 25:	εἶπεν δέ
Mc. 6, 6:	ἀκούσας ἔλεγεν	Lc. 9, 9:	εἶπεν δέ
Mc. 6, 37:	ἀποκριθεὶς εἶπεν	Lc. 9, 13:	εἶπεν δέ
Mc. 6, 39:	καὶ ἐπέταξεν	Lc. 9, 14:	εἶπεν δέ
Mc. 8, 29:	καὶ ἐπηρώτα	Lc. 9, 20:	εἶπεν δέ
Mc. 9, 39:	ὁ δὲ εἶπεν	Lc. 9, 50:	εἶπεν δέ
Mt. 8, 22:	ὁ δὲ λέγει	Lc. 9, 60:	εἶπεν δέ
Mc. 10, 18:	ὁ δὲ εἶπεν	Lc. 18, 19:	εἶπεν δέ
Mc. 10, 28:	ἤρξατο λέγειν	Lc. 18, 28:	εἶπεν δέ
Mc. 12, 35:	ἀποκριθεὶς ἔλεγεν	Lc. 20, 41:	εἶπεν δέ
Mc. 14, 48:	ἀποκριθεὶς... εἶπεν	Lc. 22, 52:	εἶπεν δέ
Mc. 14, 71:	ἤρξατο ἀναθεματίζειν	Lc. 22, 60:	εἶπεν δέ

(59) Blass escribe sobre esa construcción: "In interrogatione recta frequens in N. T., apud Lucam maxime", *Acta Apostolorum*, ed. philol. p. 43. Es poco decir; la verdad es otra, y queda anotada en el texto.

(60) HAWKINS, *ob. cit.* pp. 17 y 39. Corregimos su cifra respecto del libro de los Hechos con un aumento de 3, porque ha pasado por alto Act 1, 7; 11, 8: 22, 10, en su cómputo. Cf. también PLUMMER, *ob. cit.* p. LXIII: CLARK, *ob. cit.* p. 401, varía un poco las cifras siguiendo a Bruder.

(61) La lista comparativa es de CADBURY, *The Style and literary Methode of Luke*, II, p. 169.

Como ve el lector, el giro no puede ser más de S. Lucas; es específicamente suyo, como acertadamente lo califica Cadbury (62).

πρὸς αὐτούς

La preposición πρός con los verbos εἰπεῖν, λέγειν y otros parecidos, en vez del simple dativo que prefieren los otros Sinópticos, es muy de S. Lucas en las dos partes de su obra histórica, en el sentido de hablar, de dirigirse a una persona (63):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
1	5	100	53	2	8	19	—

Le gusta más a Lucas, como dice Cadbury, πρός con acusativo que el simple dativo con los verbos de hablar, hasta el punto de que εἶπεν πρός viene a ser un distintivo de su estilo, lo mismo en aquellas partes de su obra que se derivan de Mc., como en las demás (64); y el mismo autor presenta este cuadro comparativo de esas preferencias de Lucas en lugares paralelos con los otros Sinópticos (65):

Mc. 1, 38: λέγει αὐτοῖς	Lc. 4, 43: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 2, 8: λέγει αὐτοῖς	Lc. 5, 22: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 2, 16: ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς	Lc. 5, 30: ἐγόγγυζον πρὸς τοὺς μ.
Mc. 2, 17: λέγει αὐτοῖς	Lc. 5, 31: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 2, 18: λέγουσιν αὐτῷ	Lc. 5, 33: εἶπαν πρὸς αὐτόν
Mc. 2, 19: εἶπεν αὐτοῖς	Lc. 5, 34: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 2, 25: λέγει αὐτοῖς	Lc. 6, 3: πρὸς αὐτοὺς εἶπεν

(63) "εἶπεν is by far the commonest word for introducing sayings or speeches dialogue and the combination εἶπεν δέ is specifically Lucan. According to Hawkins, *Horae Synopticae*, p. 15, it occurs 59 times in Luke and 15 times in Acts", *ob. cit.* p. 169.

(63) HAWKINS, *ob. cit.* pp. 21 y 45; CLARK, *ob. cit.* p. 401.

(64) "He prefers πρός with the accusative to the simple dative verbs of speaking, so that εἶπεν πρός is a distinct feature of his style in the parts of his work which are derived from Mark as well as elsewhere", *ob. cit.* p. 202.

(65) *Ibid.* p. 203.

Mc. 3, 4: λέγει αὐτοῖς	Lc. 6, 9: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mt. 11, 17: λέγει τοῖς ὄχλοις	Lc. 7, 24: λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους
Mc. 4, 35: λέγει αὐτοῖς	Lc. 8, 22: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc 6, 8: παρήγγειλεν αὐτοῖς	Lc. 9, 3: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc 6, 37: εἶπεν αὐτοῖς	Lc. 9, 13: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 6, 39: ἐπέταξεν αὐτοῖς	Lc. 9, 14: εἶπεν πρὸς τοὺς μαθητάς
Mc. 8, 34: εἶπεν αὐτοῖς	Lc. 9, 23: ἔλεγεν πρὸς πάντας
Mc. 9, 5: λέγει τῷ Ἰησοῦ	Lc. 9, 33: εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν
Mc 9, 31: ἔλεγεν αὐτοῖς	Lc. 9, 43: εἶπεν πρὸς τοὺς μαθητάς
Mt. 8, 22: λέγει αὐτῷ	Lc. 9, 59: εἶπεν πρὸς ἕτερον
Mc. 10, 32: ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν	Lc. 18, 31: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 11, 5: ἔλεγον αὐτοῖς	Lc 19, 33: εἶπαν πρὸς αὐτούς
Mc. 21, 16: εἶπαν αὐτῷ	Lc. 19, 39: εἶπαν πρὸς αυτόν
Mc. 11, 28: ἔλεγον αὐτῷ	Lc. 20, 2: εἶπαν λέγοντες πρὸς αὐτόν
Mc. 11, 29: εἶπεν αὐτοῖς	Lc. 20, 3: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 12, 1: ἤρξατο αὐτοῖς λαλεῖν	Lc. 20, 9: ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν
Mc. 12, 15: εἶπεν αὐτοῖς	Lc. 20, 23: εἶπε πρὸς αὐτούς
Mc 12, 17: εἶπεν αὐτοῖς (om. B D.)	Lc. 20, 25: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 14, 48: εἶπεν αὐτοῖς	Lc. 22, 52: εἶπεν πρὸς τούς παραγενομένους
Mc. 15, 12, 14: ἔλεγε αὐτοῖς	Lc. 23, 22: εἶπεν πρὸς αὐτούς
Mc. 16, 6: λέγει αὐταῖς	Lc. 24, 5: εἶπαν πρὸς αὐτάς

οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς

El uso de χρόνοι en plural, exclusivo de S. Lucas, en ambos libros, y de S. Pablo (66):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	3	3	4	—	—	—

(66) HAWKINS, *ob. cit.* p. 51.

Nótese, además, la combinación misma de χρόνοι y καιροί, aquí y en S. Pablo solamente, I Thess. 5, 1.

οὓς ὁ Πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ

El uso posesivo de ἴδιος, apunta Cadbury (67), rarísimo en los Evangelios Sinópticos (tal vez desconocido para Marcos), ocurre algunas veces en Lucas, cuando no tiene lugar en pasajes paralelos:

Mt. 7, 3:	ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ	Lc. 6, 41:	ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ
Mt. 12, 33:	ἐκ τοῦ καρποῦ	Lc. 6, 44:	ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ
Mc. 10, 28:	ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα	Lc. 18, 28:	ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια

La misma proximidad de ἐξουσία y de δύναμις dentro del versículo, hace pensar en la observación del mismo autor sobre las preferencias de Lucas por ambos términos, donde los otros dos Sinópticos emplean solamente el primero (68).

8 — καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς

Tan sólo dos veces aparece la expresión en el N. T., y las dos en el libro de los Hechos: aquí, como misión evangelizadora dada a los Once, y en Act. 13, 47, como misión extendida igualmente al Apóstol de las Gentes, y proclamada por él en la Sinagoga de Antioquía de Pisidia. Es, por otra parte, la traducción exacta de los LXX al עַד־קְצֵה הָאָרֶץ de Is. 49, 6 (69).

10—Καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ

Se imponen hasta seis observaciones sobre esta frase:

1) La conjunción temporal ὡς = *cuando*, de uso muy preponderante en los Hechos y en S. Lucas (70):

---

(67) CADBURY, *ob. cit.* p. 194.

(68) CADBURY, *ob. cit.* p. 188: "Luke adds δύναμις to ἐξουσία:

Mk. 1, 27: κατ' ἐξουσίαν	*Lk.* 4, 36: ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει
Mk. 6, 7: ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν	*Lk.* 9, 1: ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν

Véase igualmente el pasaje paralelo de Mt. 10, 1: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων. Compárese Lc. 10, 19: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν... καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. El último ejemplo se aproxima a nuestro caso.

(69) En los *Salmos de Salomón*, VII, 16, se dice de Pompeyo: ἤγαγεν τὸν ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς.

(70) Cf. HAWKINS, *ob. cit.* pp. 23, 49-50. CLARK, *ob. cit.* p. 401, se ha omitido Mc. 9, 21.

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	1	19	29	3	—	17	—

2) La unión misma καὶ ὡς (temporal) inicia cinco veces una sentencia en S. Lucas, cuatro en el Evangelio y una en los Hechos:

Lc. 15, 25: καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ.
Lc. 19, 41: καὶ ὡς ἤγγισεν, ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν.
Lc. 22, 66: καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ.
Lc. 23, 26: καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι Σίμονά τινα Κυρηναῖον.
Act. 1, 10: καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν πορευομένου αὐτοῦ.

Y no vuelve a aparecer en todo el resto del N. T. (71).

3) Además, el verbo ἀτενίζειν es característico de S. Lucas, principalmente en los Hechos, como lo notó ya Hawkins (72) y se ve bien claro por las estadísticas:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	2	10	2	—	—	—

4) La misma frase material ἀτενίζειν εἰς τὸν οὐρανόν se la encuentra solamente en Act. 7, 55: ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν Θεοῦ.

5) La construcción misma ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν está muy especialmente dentro de la manera literaria y de las características del autor del tercer evangelio: a) como forma de conjugación perifrástica, con el verbo auxiliar en imperfecto, muy del uso de S. Lucas (73):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
5	19	37	34	5	—	14	1 (74);

(71) Cf. PLUMMER, *St. Luke*[3], p. LXIII.

(72) *Horae Synopticae*[2], pp. 28 y 177. Clark, en cambio, se ha callado este caso, como otros tampoco favorables a su tesis de la dualidad de autores para Lc. y Act.

(73) Lo nota también Harnack. Y Cadbury añade: "The analytic imperfet is undoubtedly a favorite of Luke", *ob. cit.* p. 162.

(74) El uso de la conjugación perifrástica en todas sus formas arroja estas cifras en las páginas del N. T.:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
25	25	60	48	24	4	42	1

b) y como forma que se repite con el mismo verbo sólo en Lc. 4, 20: καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.

6) En dos versículos, 10-12, se repite hasta cuatro veces esta forma de singular εἰς τὸν οὐρανόν. Hawkins y Cadbury han llamado la atención sobre las preferencias de Lucas sobre esa forma de singular: el primero presenta las estadísticas de las dos formas de singular y plural en el N. T. (75):

	Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
οὐρανός	27	12	31	24	11	3	18	51
οὐρανοί	55	5	4	2	10	7	—	1

Y el segundo confronta los siguientes pasajes paralelos de Mateo y Marcos (76):

Mc. 1, 10: τοὺς οὐρανούς	Lc. 3, 21: τὸν οὐρανόν
Mc. 1, 11: ἐκ τῶν οὐρανῶν	Lc. 3, 22: ἐξ οὐρανοῦ
Mt. 5, 12: ἐν τοῖς οὐρανοῖς	Lc. 6, 23: ἐν τῷ οὐρανῷ
Mt. 7, 11: ἐν τοῖς οὐρανοῖς	Lc. 11, 33: ἐξ οὐρανοῦ

καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς

Otras seis observaciones sobre esta segunda parte del versículo:

1) Καί, en apódosis, muy del gusto de S. Lucas (77):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
1	—	16	2	1	—	—	—

2) Nótese todavía en el número de esos casos la fórmula idéntica καὶ ἰδού, en apódosis, sólo en Lc. 5, 12; 7, 12; 24, 4; y Act. 1, 10.

3) Obsérvese además en el número de estos tres últimos casos, el paralelismo perfecto de construcción, con calco casi material de palabras:

---

(75) HAWKINS, *Horae Synopticae*², p. 53.

(76) CADBURY, *The Style and literary Method of Luke*, II, p. 190. El plural sólo tiene lugar en Lc. 10, 20; 12, 33; 18, 22; 21, 26 (LXX); Act. 2, 34; 7, 56, y tal vez se busca intencionadamente algún sentido de plural en esos casos, como observa el mismo autor, estudiando los paralelos *Lc.* 12, 33, y Mc. 10, 21; Lc. 18, 22, y Mt. 6, 20.

(77) Cf. HAWKINS, *ob. cit.* pp. 41, 37.

Lc. 24. 4: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ (78).
Act. 1, 10: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς (79).

4) Interesante asimismo el doble uso de ἀνήρ, en este versículo y el siguiente, tan del gusto de S. Lucas juntamente con S. Pablo, sobre todo en los Hechos: los demás escritores del N. T., si bien no desconocen la distinción clásica entre ἄνθρωπος y ἀνήρ, usan preferentemente aquél sobre éste. Raro en Mt. Mc. y Ioh., frecuente en S. Pablo y en el tercer evangelio, solamente en los Hechos es predominante su uso, según observa Clark (80).

5) La misma fórmula καὶ ἰδού (ἰδού en Act. 10, 19), muy frecuente ya en las dos partes de la obra histórica de S. Lucas, se repite como aquí de manera sorprendente en combinación con el vocablo ἀνήρ, ἄνδρες, tanto en el tercer evangelio como en los Hechos (81):

Lc. 5, 12 καὶ ἰδοὺ ανὴρ πλήρης λέπρας.
Lc. 5, 18. καὶ ἰδου ἄνδρες φέροντες ἐπὶ κλίνης ἄνθρωπον.
Lc. 8, 41: καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ω ὄνομα Ἰάιρος.
Lc. 9, 30. καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελαλουν αὐτῷ.

(78) Otros códices leen. ἐν ἐσθήσεσι ἀστραπτούσαις.

(79) D E g Aug leen: ἐν ἐσθῆτι λευκῃ.

(80) "Blass point out in his note on Acts XXI 39 that in the N. T. the classical distinction between ἄνθρωπος and ἀνήρ is not always observed The figures for these words are:

	Lk.	*Acts*	*Paul*	*Hebr.*	*Mt*	*Mk.*	*Jn*
ἀνήρ	27	101	60	—	8	4	8
ἄνθρωπος	100	46	124	10	118	56	59

It is only in Acts that ἀνήρ is predominant. It is also frequent in Paul (*Rom.* 9 exx. *I Cor.* 33) and *Lk.*, while Hebr. here again breaks away from its usual companions. In *Mt.* *Mk.*, *Jn.*, ἀνήρ is rare". CLARK, *ob. cit.* p. 398. Lo notan igualmente PLUMMER, *St. Luke*, p. LX; CADBURY, *The Style and literary Method of Luke*, II, p. 189. El último acentúa, como suele, los casos de ἀνήρ en pasajes de Lucas, cuyos paralelos traen ἄνθρωπος, y son: Lc. 5, 12. 18; 8. 39; 9. 30. 38; 11 31; 23. 59 bis; 24. 4. Véase, con todo, el fenomeno contrario en Lc. 6. 48, con relación a Mt. 7. 24, y en Lc. 6, 49, con relación a Mt. 7. 26.

(81) La observación es de Cadbury: "Especially striking is its repeated use with ἀνήρ, ἄνδρες in Luke 5. 12, 18; 8, 49; 9, 30; 9, 38; 23. 50; 24, 4 (cf. the parallels to these passages in Mark, and in *Luke* 19, 2; *Acts*. 1. 10, 8. 27; 10. 19. 30; 11, 11", *The Style and literary Method of Luke*, II, p. 178 nota 1

Lc. 9, 38: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησεν λέγων.
Lc. 19, 2: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος.
Lc. 23, 50: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ βουλευτής.
Lc. 24, 4: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς.
Act. 1, 10: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς.
Act. 8, 27: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης.
Act. 10, 19: ἰδοὺ ἄνδρες τρεῖς ζητοῦσί σε.
Act. 10, 30: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ.
Act. 11, 11: καὶ ἰδοὺ ἐξαυτῆς τρεῖς ἄνδρες ἐπέστησαν ἐπὶ τὴν οἰκίαν.

6) Y lo más curioso no es el número de veces ni la insistencia con que se repite la fórmula καὶ ἰδοὺ ἀνήρ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες, en ambos escritos de S. Lucas, sino la ausencia total de la misma, sin una excepción siquiera, en todo el resto del N. T. Con la agravante todavía de que en los lugares paralelos de Lc. (y son nada menos que siete en Mt. y Mc.) el segundo evita, tanto el vocablo ἀνήρ, ἄνδρες, como la fórmula καὶ ἰδού, sustituyéndola casi siempre por el verbo ἔρχομαι; y el primero, que conserva las más de las veces la fórmula καὶ ἰδού, nunca la combina con ἀνήρ, ἄνδρες.

Mt. 8, 2:	καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν	Mc. 1, 40:	καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός
Mt. 9, 2:	καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ	Mc. 2, 3:	καὶ ἔρχονται φέροντες
Mt. 9, 18:	ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσελθὼν	Mc. 5, 22:	καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων
Mt. 17, 3:	καὶ ἰδοὺ ὤφθη αὐτοῖς	Mc. 9, 4:	καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλίας
Mt. 17, 14:	καὶ προσῆλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος	Mc. 9, 17:	καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου
Mt. 27, 57:	ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος	Mc. 15, 43:	καὶ ἐλθὼν Ἰωσὴφ
Mt. 28, 2:	καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας	Mc. 16, 5:	καὶ εἰσελθοῦσαι εἶδον νεανίσκον

11 — οἳ καὶ εἶπαν· ἄνδρες Γαλιλαῖοι

La fórmula οἳ καί es muy de S. Lucas y de S. Pablo, según queda dicho con ocasión de la fórmula análoga en el versículo 3.°.

El saludo habitual en los oradores clásicos, al dirigir a los oyentes su palabra, sólo tiene lugar en los discursos de los Hechos, como lo notó ya Harnack (82):

Ἄνδρες Γαλιλαῖοι	— Act. 1, 11.
Ἄνδρες Ἰουδαῖοι	— Act. 2, 14
Ἄνδρες Ἀθηναῖοι	— Act. 17, 22
Ἄνδρες Ἐφέσιοι	— Act. 19, 35
Ἄνδρες Ἰσραηλῖται	— Act. 2, 22; 3, 12; 5, 35; 13, 16; 24, 28.
Ἄνδρες ἀδελφοί	— Act. 1, 16; 2, 29. 37; 7, 2; 13, 5. 26. 38; 15, 7. 13; 22, 1. 23, 1. 6; 28, 17.

ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν

Giro propio de S. Lucas, sobre todo en los Hechos:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
1	—	1	4	1	—		—

Hay que añadir todavía que la forma similar más desarrollada καθ' ὃν τρόπον sólo aparece en Act. 15, 11; 27, 25. El segundo caso recuerda en su construcción más de cerca el nuestro:

Act. 1, 11: οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτόν.
Act. 27, 25: οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι.

12 — τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος

Manera de decir muy propia de Lucas esta del participio καλουμένου, para indicar el nombre o el sobrenombre de una persona o de una cosa (83):

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	11	13	—	—	—	4

Nótense, como particularmente próximos a nuestro texto en el tercer Evangelista:

Lc. 23, 33: τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον.
Lc. 21, 37: εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Ἐλαιών.
Lc. 19, 29: πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Ἐλαιών.

(82) *Ist die Rede des Paulus in Athen*, p. 26.
(83) Cf. HAWKINS, *Horae Synopticae²*, pp. 19 y 42; CLARK, *The Acts of the Apostles*, p. 401.

ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν

La fórmula ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ sólo ocurre otra vez en todo el N. T., y precisamente en Lc. 19, 11: διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ αὐτόν. Con expresión equivalente en Ioh. 11, 18, se lee una vez: ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων.

14 — οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ

Muy propio de S. Lucas, por diferentes razones:

1) Como forma de conjugación perifrástica; con el verbo auxiliar en imperfecto y el participio de presente que indica una acción continuada.

2) Con el mismo participio en plural, προσκαρτεροῦντες, y en singular, προσκαρτερῶν, la expresión sólo ocurre en los Hechos:

Act. 2, 42: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦτες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων.
Act. 8, 13: καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ.

3) El mismo verbo, con el término τῇ προσευχῇ, sólo en S. Lucas y en S. Pablo, Act. 6, 4; Rom. 12, 12; Col. 4, 2.

4) El adverbio mismo ὁμοθυμαδόν, once veces en los Hechos y una en San Pablo, como dijimos.

σὺν γυναιξὶν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ τοῦ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ

La sustitución de la preposición μετά por la preposición σύν es sintomática de S. Lucas, sobre todo en los Hechos, aunque no exclusiva suya ([84]). Véase el número preponderante de veces que en él ocurre:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
4	6	23	52	38	—	3	—

---

(84) Dentro de la lucha que siempre sostuvieron entre sí las preposiciones σύν y μετά (con genitivo) y cuya historia nos dejó trazada Tycho Mommsen en las 824 páginas de su paciente obra, *Beiträge zu der Lehre von der griechischen Präpositionen*, Berlin, 1895, σύν se bate en retirada frente a su victorioso rival en la época del N. T., como alvierte Clark: "In N. T. times σύν was in full retreat before its victorious rival, as appears from the following statistics, founded on Bruder's lists:

	Lk.	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Mt.*	*Mk.*	*Jn.*
μετά	52	37	70	14	60	45	42
σύν	26	51	39	—	4	5	3

It is only in Acts that σύν is more frequent than μετά: it is however, frequent in Lk. and Paul", *ob. cit.* p. 398.

Nótese igualmente esta sustitución característica en lugares paralelos de Marcos y de Lucas (85):

Mc. 5, 18:	μετ' αὖτοῦ ᾖ	Lc. 8, 38:	εἶναι σὺν αὐτῷ
Mc. 5, 37:	μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι	Lc. 8, 51:	εἰσελθεῖν τινα σὺν αὐτῷ
Mc. 14, 17:	μετὰ τῶν δώδεκα	Lc. 22, 14:	οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ
Mc. 14, 67:	οὐ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα	Lc. 22, 56:	καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν

2º — Conclusiones de nuestro estudio para la paternidad de San Lucas

Baste haber apuntado esos casos. Si la estadística material de las palabras mostraba su estrecho parentesco con el léxico de S. Lucas, el estudio más interno de la construcción y del estilo revelan todavía más ese parentesco entre el autor de esta perícopa y el del libro de los Hechos. Las conclusiones son aquí aun mucho más favorables, con la agravante de que las numerosas características propias del estilo de S. Lucas saltan a la vista en el corto espacio de trece versículos, en los que están influyendo, por otra parte, las fuentes, orales o escritas, arameas sobre las que construye el autor su relato (86). Nótese que las cuatro características más importan-

---

(85) Cf. CADBURY, *ob. cit.* p. 203. Con todo, se da también el caso inverso, cf. Mc. 2, 26; Lc. 6, 4, y Mc. 9, 4; Lc. 9, 30.

(86) El hecho está universalmente reconocido por los especialistas respecto de los quince primeros capítulos, aun desde el punto de vista literario de las marcadas influencias arameas del lenguaje, cf. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, pp. CXCI-VI. Moulton mismo, que, con Deissmann, Milligan, Thumb y Witkowski, ha representado la dirección contraria, queriendo explicar los semitismos como expresiones de la lengua popular helenística, reconoce en el segundo volumen de su Gramática haber exagerado la reacción antisemita, admitiendo francamente, además de la imitación consciente o inconsciente del griego de los LXX, la traducción más o menos literal de las fuentes arameas orales o escritas, *Grammar of New Testament Greek*, II p. 127. A. Tricot señaló dos de esos semitismos en Act. 1, 15 y 25, *Note*

tes del estilo de los Hechos, según Clark ([87]) τε, μέν, σύν, ἀνήρ, están todas presentes, y repetidas veces, en esa perícopa, como están ausentes las once palabras cuya ausencia en Actus viene notada como igualmente característica por el mismo autor ([88]).

Cierto que ni cada una de las construcciones, de las expresiones o giros aquí examinados, ni aun el conjunto y suma de todos ellos, prueba en rigor la paternidad de S. Lucas, y, consecuentemente, la unidad de la perícopa con el resto del libro de los Hechos; pero tampoco cabe dudar de que en su conjunto posee nuestro estudio el máximum de fuerza demostrativa que cabe en tales argumentos. Tratar, por lo tanto, de cortar esa página, como ajena al texto primitivo de los Hechos, *desde el punto de vista literario*, negando su paternidad a S. Lucas, es una pretensión abiertamente anticientífica y anticrítica.

"Sólo se nos objeta—advierte después de un estudio paralelo sobre Act. 17, 16-22, 32-34, Adolfo Harnack—que en aquella época todo escritor de igual cultura hubiera escrito próximamente el mismo griego. Pero esto ni siquiera *cum grano salis* es exacto, como él responde. Ninguno de los es-

---

sur Actes 1, 15 et 25, en *Recherches de Science Religieuse*, XV (1925) 164-167. Dentro de nuestra perícopa fijaron algunas influencias literarias arameas Blass, *Acta Apostolorum*, edit. philol. p. 44; Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig (1898) 21; J. de Zwann, *The Use of the Greek Language in Acts*, BC, II, pp. 50-51; y sobre todo Charles Cutler Torrey, *The Composition and Date of Acts*, HTS, I, Cambridge (1916) 23-24. Una de ellas (el puesto que ocupa en la frase διὰ πνεύματος Act. 1, 2) se la rechazó, con razón, Fr. Zorell, *Biblica*, I (1920) 281; y la litotes οὐ μετὰ πολλὰς ταῦτας ἡμέρας, de Act. 1, 5, se la ha discutido como un simple latinismo J. de Zwann, *loc. cit.* pp. 43-44. Sabida es la teoría extrema a la que llegó Torrey en el estudio de esos aramaísmos; a saber: que el texto griego actual de Act. I-XVI, no es más que una versión literal hecha por Lucas, del original primero redactado en arameo por un hábil judío-cristiano, *The Composition and Date of Acts*, p. 65. La crítica toda se ha pronunciado en contra, cf. Foakes Jackson, *Professor C. Torrey on the Acts*, HTR (1917) 352-361; B. W. Bacon, *More Philological Chriticism of Acts*, AJT (1918) 1-23; F. C. Burkitt, *Professor Torrey on Acts*, JTS (1919) 320-329; H. J. Cadbury, *Luke Translator Author?*, AJT (1920) 436-455; Fr. Zorell, *Biblica* (1920) 277-282; G. C. Glauville, *Expository Times* (1919-1920) 38-41; A. Loisy, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1920) 431-439; J. de Zwann, *loc. cit.* pp. 44-63.

(87) *The Acts of the Apostles*, pp. 396-398 y 401.

(88) *Ibid.* p. 404.

critores del N. T., ni de la literatura postapostólica, ni de los Gnósticos, ni de los Apologetas, escribe como otro de los de su grupo. Yo me comprometo a distinguir a todos y a cada uno de ellos, no por su contenido, sino por sus peculiaridades de estilo, aun cuando se trate de un solo capítulo. Solos los redactores que se quieren admitir son los únicos que deben haber escrito exactamente como los mismos autores de los libros que retocan. El redactor del cuarto evangelio escribe de manera esclava como el autor del escrito primitivo, y el redactor de los Hechos es un hermano gemelo de Lucas en la pluma. Si se tratara de un falsificador refinado, eso se haría creíble; pero no, tratándose de redactores. Posible, lo es; probable, ciertamente no lo es" (89).

Añadamos que, en la hipótesis de Norden y de Ed. Meyer, habríamos de tener un redactor literariamente tan distinto y tan antagónico de Lucas, según es el retrato que de él nos hacen, con su proemio y sus construcciones imposibles.

IV — ESTUDIO ESPECIAL DE LA LISTA DE LOS APOSTOLES

Dentro del estudio literario de la perícopa, merece párrafo aparte el examen de la lista de los Once que nos presenta Act. 1, 13, en sus relaciones con las otras tres listas de los Sinópticos, Mt. 10, 2-4; Mc. 3, 14-19; Lc. 6, 14-16. Tal vez también este aspecto derrame nueva luz sobre la materia (90). He aquí los textos:

---

(89) *Ist die Rede des Paulus in Athen*, p. 13.

(90) Véanse, entre otros autores, sobre esta lista de los Apóstoles en Act. 1, 13, JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 24; LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 166; ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], Leipzig (1922) 47-49; *Das Evangelium des Matthäus*[4], Leipzig (1922) 392-393; *Das Evangelium des Lukas*[4], Leipzig (1920) 279-281; Kirsopp LAKE, *The Twelve and the Apostles*. BC, V, pp. 37-59.

Mt. 10, 2-5

Πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος
καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,
καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου
καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,
Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος,
Θωμᾶς καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης,
Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου
καὶ Θαδδαῖος,
Σίμων ὁ Καναναῖος
καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης,
ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.

Mc. 3, 16-20

Καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον·
καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου
καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου,
καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς· καὶ Ἀνδρέαν
καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον
καὶ Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν
καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου
καὶ Θαδδαῖον
καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον
καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ,
ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.

Lc. 6, 14-17

Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον,
καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην,
καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον
καὶ Ματθαῖον καὶ Θωμᾶν,
καὶ Ἰάκωβον Ἀλφαίου
καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτήν,
καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου, καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ ὃς ἐγένετο προδότης.

Act. 1, 13-14

Ὅ τε Πέτρος
καὶ Ἰωάννης
καὶ Ἰάκωβος
καὶ Ἀνδρέας,
Φίλιππος καὶ Θωμᾶς,
Βαρθολομαῖος
καὶ Ματθαῖος,
Ἰάκωβος Ἀλφαίου
καὶ Σίμων ὁ ζηλωτὴς
καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.

1º — El orden de los Apóstoles en los dos primeros grupos

En todas esas listas se distinguen tres grupos de a cuatro, bien definidos, con pequeñas diferencias, sobre todo de orden, dentro de cada uno. En el primero vienen siempre las dos binas de hermanos, Pedro y Andrés, Santiago y Juan, aunque en diverso orden:

Mt.	Mc.	Lc.	Act.
Pedro	Pedro	Pedro	Pedro
Andrés	Santiago	Andrés	Juan
Santiago	Juan	Santiago	Santiago
Juan	Andrés	Juan	Andrés

Pedro viene siempre el primero a la cabeza de todos en las cuatro listas; los demás varían de puesto, pues mientras Mt. 10, 2, y Lc. 6, 14, colocan a Andrés junto a su hermano, presentando juntas las dos binas de hermanos, Pedro y Andrés, Santiago y Juan, dentro de la serie, Mc. 3, 16, da la preferencia a los hijos de Zebedeo, a Santiago y Juan, sobre Andrés, colocando a la cabeza la terna predilecta del Señor: Pedro, Santiago y Juan.

Es muy de notar en este primer grupo el puesto que S. Lucas reserva al discípulo amado en su segunda lista de los Hechos, pasándole del cuarto puesto que le había señalado con Mt. en el evangelio (Mc. el tercero), al segundo, junto a Pedro. En ese detalle se revela la mano del autor del libro de los Hechos, que presentará igualmente unidas en los primeros capítulos de su historia las dos grandes figuras de la Iglesia primitiva de Jerusalén, Act. 3, 1: "Pedro y Juan subían al Templo"; Act. 3, 4: "Y mirándole Pedro juntamente con Juan"; Act. 3, 11: "Teniendo, pues, él de la mano a Pedro y Juan, todo el pueblo asombrado, vino corriendo hacia ellos, al lugar llamado pórtico de Salomón"; Act. 4, 13: "Y viendo la elocuencia de Pedro y Juan, y sabiendo que eran hombres sin letras ni ciencia, se pasmaban; Act. 4, 19: "Y respondiendo Pedro y Juan, les dijeron"; Act. 8, 14: "Y habiendo oído los Apóstoles que estaban en Jerusalén, que Samaría había recibido la palabra de Dios, enviaron allá a Pedro y a Juan"; Act. 8, 25: "Y habiendo dado ellos testimonio y hablado la palabra del Señor, volvían a Jerusalén y evangelizaban muchas villas de los samaritanos." Ahora se entiende cómo el autor de este libro ha podido invertir su propio orden y el de los otros dos Sinópticos, dando la preferencia a Juan junto a Pedro, dentro del primer grupo, en su segunda lista del principio de los Hechos [91].

(91) Como dice bien Zahn: "Auch die Anordnung der Namen in den Listen ist nicht zufällig. Während Lk 6. 14; Mt. 10, 2, die Brüderpaare Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes die ersten 4 Stellen einnehmen, und Mr. 3, 16-18, von dieser Ordnung nur insofern abweicht als er dem Andreas die 4 Stelle anweist, um die 3 Ap bei einander zu haben, welchen Jesus einen besonderen Beinamen gegeben hat, gibt Lk. AG 1, 13, die Reihen-

Obsérvese además cómo Lucas en su doble lista ha suprimido, dentro del mismo grupo, el aditamento ὁ τοῦ Ζεβεδαίου (Mt. 10, 2), τὸν τοῦ Ζεβεδαίου (Mc. 3, 17), con que los otros dos Sinópticos han calificado a Santiago, como suprime igualmente en ambas listas ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ (Mt. 10, 2), τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ (Mc. 3, 17), que también han añadido aquellos a Juan, el hermano de Santiago. Suprime mucho más el sobrenombre de βοανηργές, que añade Mc. 3, 17 (92). Así la lista de Lucas se presenta menos sobrecargada y avanza más rápida en este primer grupo.

En un segundo grupo, dentro de la serie, vienen otros cuatro nombres: los de Felipe, Bartolomé, Tomás y Mateo:

MT.	MC.	LC.	ACT.
Felipe	Felipe	Felipe	Felipe
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Tomás	Mateo	Mateo	Bartolomé
Mateo	Tomás	Tomás	Mateo

El orden de los tres últimos varía, como se ve, en las diversas listas, y no se sabe a punto fijo por qué S. Lucas ha colocado en segundo lugar, después de Felipe y antes de Bartolomé y Mateo, a Tomás, en su segundo catálogo de los Hechos (93).

---

folge: Petrus, Johannes, Jakobus Zeb., Andreas, wobei ebenso wie die Trennung der Brüder Petrus und Andreas, auch die Voranstellung des Johannes vor seinen Bruder Jakobus zu beachten ist. Ein Blick auf c. 1-8 zeigt, dass neben Petrus, der für immer der Erste unter den Ap. bleibt, auch Johannes eine führende Stellung an der Spitze der Muttergemeinde einnimmt (3, 1. 3. 11; 4, 13. 19; 8. 14-25), was weder von seinem Bruder Jakobus, noch von Andreas auch nur angedeutet ist. Offenbar mit Rücksicht hierauf ordnet Lc hier und nur hier so die Namen der Ap.", *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], p. 48.

(92) Mc. 3, 18, ha omitido en desquite ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, Mt. 10, 2, τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, Lc. 6, 14, que los otros dos Sinópticos han añadido al nombre de Andrés, el hermano de Pedro.

(93) Zahn sugiere una razón literaria, tal vez plausible, la de la consonancia en *-aios* de los dos últimos nombres: "Die Ordnung Phil. u. Thom., Barth. u. Matth. (st. Phil. Barth. Matth. Thom. bei Mr. Lc. und Phil. Barth. Thom. Matth. bei Mt), erklart sich wohl aus der Neigung, die beiden auf -αῖος auslautenden Namen als Paar zusammenzustellen", *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], p. 48, nota 91.

2° — Características especiales de S. Lucas en el tercer grupo

El tercer grupo es el más diferenciado, y por lo mismo el más sintomático y el que más nos interesa en nuestro estudio:

MT.	MC.	LC.	ACT.
Santiago de Alfeo	Santiago de Alfeo	Santiago de Alfeo	Santiago de Alfeo
Tadeo	Tadeo	Simón el Zelotes	Simón el Zelotes
Simón el Cananeo	Simón el Cananeo	Judas de Santiago	Judas de Santiago
Judas Iscariotes	Judas Iscariotes	Judas Iscariotes	

1) Nótese el orden coincidente de los nombres en las dos listas de Lc. y Act., y en oposición al orden seguido por Mt. y Mc. Mientras Lc. y Act. dan el puesto segundo a Simón Zelotes (o el Cananeo) y el tercero a Judas de Santiago (o Tadeo, o Lebeo), Mt. y Mc. dan el segundo a Tadeo, y el tercero a Simón Cananeo [94].

2) El sobrenombre mismo de Simón en Lc. y Act. es, en forma griega, ὁ ζηλωτής, τὸν καλούμενον ζηλωτήν; mientras en Mt. y Mc. es, en forma aramea transliterada, ὁ Καναναῖος, τὸν Καναναῖον. Es la tendencia conocida en Lucas, como en todo escritor culto genuinamente griego de la época

(94) Lo observó ya, con otros dos detalles que luego apuntamos, Ed. von Zeller como una prueba de la identidad del autor del tercer Evangelio y de los Hechos: "Das Apostelverzeichniss 1, 13, stimmt mit dem des Lukasevangeliums 6, 16 ff gegen Matthäus 10, 2 ff., und Markus 3, 16 ff., darin überein, dass es statt des Thaddäus den Judas Jakobus Sohn nennt, und Simon der Eiferer nicht mit Κανανίτης (Lachm. Καναναῖος), sondern mit Ζηλωτής bezeichnet. Dieses Zusammentreffen ist um so beachtenswerter, da zugleich die unbedeutende Abweichung in der Stellung der Apostelnamen darauf hinweist, dass es nicht in der ausdrücklichen Benutzung des Evangeliums, sondern in einer gleichmässigen Gewöhnung des Verfassers seinen Grund hat", ZELLER, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung untersucht*. Stuttgart (1854) 426.

helenística, a huir de las palabras extranjeras, lo mismo semíticas que latinas, consideradas por ellos como bárbaras, por más que fueran generalizándose en el habla del Imperio. Esa su tendencia, bien observada en la omisión del ὡσαννά, en Lc. 19, 38, comparado con Mc. 11, 10, le valió de parte de S. Jerónimo, en carta al Papa Dámaso, el calificativo de "inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus" (95). Véanse, entre otros, estos casos de traducción análogos al nuestro en la pluma de S. Lucas, y fácilmente verificables por sus paralelos en S. Mateo y S. Marcos:

Mc. 2, 4:	τὸν κράβαττον	Lc. 5, 18:	ἐπὶ κλίνης
Mc. 2, 9:	τὸν κράβαττον	Lc. 5, 24:	τὸ κλινίδιον
Mc. 4, 15:	ὁ σατανᾶς	Lc. 8, 12:	ὁ διάβολος
Mc. 4, 21:	τὸν μόδιον	Lc. 8, 16:	σκεύει
Mc. 5, 41:	ταλιθὰκούμ	Lc. 8, 54:	ἡ παῖς, ἔγειρε
Mc. 9, 5:	ῥαββί	Lc. 9, 33:	ἐπιστάτα
Mt. 5, 26:	κοδράντην	Lc. 12, 59:	λεπτόν
Mc. 10, 51:	ῥαββουνεί	Lc. 18, 41:	κύριε
Mc. 12, 14:	κῆνσον	Lc. 20, 22:	φόρον
Mc. 15, 15:	φραγελλώσας	Lc. 23, 16:	παιδεύσας
Mc. 15, 39:	ὁ κεντυρίων	Lc. 23, 47:	ὁ ἑκατοντάρχης (96).

3) Pero la coincidencia máxima entre la doble lista que de los Apóstoles da S. Lucas, divergencia a la vez de las de Mt. y Mc., está en el nombre mismo que dan al undécimo de la serie Ἰούδας Ἰακώβου (Act. 1, 13), Ἰούδαν Ἰακώβου (Lc. 6, 16), es decir, Judas hermano de Santiago, Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, como él mismo se llama en su Carta (97), y se desprende también de Mt. 13, 55, y Mc. 6, 3. Ese nombre no figura en las listas de Mateo y Marcos, sino que en su lugar aparece el Apóstol Tadeo, καὶ Θαδδαῖος (Mt. 10, 3), καὶ Θαδδαῖον (Mc. 3, 18), o Lebeo, según los manuscritos, el décimo de la serie. Es el mismo Judas, hermano de Santiago el Menor, o el de Alfeo, de las listas de Lucas, a quien se le ha separado de su homó-

(95) *Epist.* 20, 4.

(96) Véase el interesante estudio de Cadbury bajo el epígrafe *Dislike of barbarous Words and Names*, en la citada obra *The Style and literary Method of Luke*, pp. 154-158.

(97) *Iud.* 1. 1.

nimo, y se le ha dado, según se cree generalmente, el sobrenombre de Tadeo o Lebeo, para distinguirlo así del otro Judas, el de Iscariote, el traidor (98).

4) Añadamos, por fin, una última coincidencia, si bien pequeña, de expresión entre las dos listas de S. Lucas, al calificar a Santiago, que en este tercer grupo las encabeza todas, Lc. 6, 15: Ἰάκωβον Ἀλφαίου, Act. 1, 13: Ἰάκωβος Ἀλφαίου, con la pequeña divergencia, también correspondiente, de los otros dos Sinópticos: Mt. 10, 3: Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου, Mc. 3, 18: Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου.

El estudio comparativo de las listas de los Apóstoles en los Sinópticos y en Act. 1, 13, confirma, pues, el parentesco de nuestra lista con la de S. Lucas, añadiendo así nuevas probabilidades a la identidad de la mano que redactó ambos catálogos (99).

(98) Cf. Jacquier *Des Actes des Apôtres*, p 24.

(99) Wendt recogio brevemente los principales resultados de ese estudio comparativo de las listas de los Apóstoles "Die Namen der Elf stimmen mit Lk 6, 14 f überein. Nur sind die Brüder Petrus u Andreas durch die Zebedaiden getrennt wie Mk 3, 16; von diesen letzteren tritt Johannes vor Jakobus, wohl um gleich hier Petr u Joh so zusammenzurücken, wie sie 3, 1 ff. u. 8, 14 ff auftreten, endlich folgt Thomas gleich auf Philippus statt erst auf Matthäus Simon wird als *der Zelot*, d h. als früher zur fanatischen Zelotenpartei gehörig bezeichnet S Schür. I S 486. ζηλωτής = קַנְאָנָא = Καναναῖος Mk 3, 16, Mt. 10, 4". *Die Apostelgeschite*, Göttingen (1913) 72 Hasta Wilhelm Weber, en su bastante desorientado artículo *Die Neutestamentlichen Apostellisten*, ZWT. LIV (1912) 29, reconoce ese parentesco entre las dos listas de Lc. y Act., al menos dentro del tercer grupo: "Es kommt mir als viel wichtiger vor, dass bei Mt. und Mk. und Lk und Ap. die Namen 9, 10, 11 paarweise übereinstimmen und voneinander abweichen. Wir finden in der einen Gruppe Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου, Θαδδαῖος, Σίμων ὁ Καναναῖος und in der zweiten Gruppe an derselben Stelle dafür Ἰάκωβος Ἀλφαίου, Σίμων ὁ Ζηλωτής, Ἰούδας Ἰακώβου." Gercke mismo, a pesar de su teoría de la interpolación, ve en la lista de los Apóstoles de Act. 1, 13, un duplicado de Lc 6, 14-16; si bien levemente retocado por el interpolador: "Der Apostelkatalog 1, 13 ist eine Dublette zu Lk 6, 14-16, aber mit leichten, wohl berechneten Correcturen". *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas und die Apostelgeschichte*, p. 382. Sobre las listas de los Apóstoles en la literatura pseudo-apostólica posterior, particularmente en el documento Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, y en la *Carta de los Apóstoles*, puede verse Kirsopp Lake, *The Twelve and the Apostles*, BC, V, pp. 41-46 Es, con todo, excesiva la autoridad que a esos documentos conceden estos críticos

V — PARALELISMOS DE IDEA Y DE EXPRESION

Mayor parentesco aún que el de las coincidencias lexicográficas y estilísticas arriba mencionadas, ofrece tal vez el estudio de los paralelismos de idea y de expresión entre este relato de los Hechos y el correspondiente del final del evangelio. Este tema, ligeramente apuntado a otro propósito en el capítulo anterior, basta recordarlo ahora, porque debe puntualizarse luego más detalladamente con ocasión del estudio comparativo de los dos relatos.

1º — Paralelismos entre los dos relatos de Act. 1, 4-14, y Lc. 24, 44-53

Entre otros paralelismos, merecen citarse los siguientes más principales:

1) La orden de no moverse de la ciudad hasta la venida del Espíritu Santo:

Lc. 24, 49: ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει, ἕως οὗ ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύναμιν.
Act. 1, 4. 8: παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι... λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς.

2) Van a esperar así el cumplimiento de la promesa del Padre oída a Cristo [100]:

Lc. 24, 48: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.
Act. 1, 4: ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου.

---

(100) Aun dentro de su teoría de la interpolación en el caso, A. Gercke acentuaba ese paralelismo tan estrecho, no sólo de idea, sino aun de expresión, en Lc. 24, 49, y Act. 1, 4: "Eine harmlose Wiederholung aus dem 3. Evangelium scheint zu sein die Verkündigung 1, 4, die sich dem Wortlaute des Luc.-Ev. merkwüdig nähert" *Der* δεύτερος λόγος *des Lukas und die Apostelgeschichte*, p. 382.

3) El testimonio que han de dar a Cristo, pregonando su doctrina y su obra por todas las naciones, desde Jerusalén y toda la Judea y Samaría, hasta los últimos confines de la tierra, ocurre igualmente en ambos relatos:

Lc. 24, 53: καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης.
Act. 1, 12: τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος.

Luego veremos cómo esta idea de los Apóstoles testigos de Cristo, común a los dos relatos de la Ascensión en S. Lucas, repetida aquí al principio de los Hechos, la convierte él en idea central constructiva de la segunda parte de su obra histórica.

4) Coinciden asimismo en señalar casi con calco literario la vuelta de los Once a la ciudad:

Lc. 24, 47-49: καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ... εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλήμ. ὑμεῖς ἐστε μάρτυρες τούτων.
Act. 1, 8: καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

5) Cómo coinciden en la vida de oración y recogimiento que iniciaron a su regreso:

Lc. 24, 53: καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν.
Act. 1, 14: οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ.

Realmente, demasiados paralelos y coincidencias de ideas y de expresión son todos éstos, para suponer aquí un caso de interpolación, con miras a introducir un nuevo no sé qué inaudito relato legendario de la Ascensión, y procedente, como dicen por otra parte, de un redactor tan infeliz, que ni siquiera supo disimular con sus incorrecciones literarias y sus contradicciones irracionales los rastros de su irrupción por el texto primitivo, comprometiendo con ello su misma obra. Este estrecho parentesco literario entre los dos relatos lo reconocía y acentuaba ya en sus días, en pro de la identidad del autor

del tercer evangelio y del de los Hechos, Ed. von Zeller (101); modernamente han llamado la atención sobre el mismo hecho desde el campo contrario Loisy (102), Corssen (103) y Lyder Brun (104).

2° — Los Apóstoles, testigos de Cristo, Act. 1, 8, y Lc. 24, 49, idea central del libro de los Hechos

A veces una idea o una expresión halla su paralelo en otro pasaje indiscutible del mismo autor y de la misma obra. Así el dicho sobre el bautismo de Juan y el del Espíritu Santo volverá a tener su eco con perfecta resonancia de idea y hasta de la materialidad misma de las palabras, y en un contexto que recuerda esta página primera de la Ascensión, en labios de Simón Pedro, cuando éste sube de Cesarea después del bautismo del centurión Cornelio, y da explicaciones de su

---

(101) "Auch die Worte L. 24, 47, erinnern uns erkennbar an Apg. 1, 8..., und ebenso haben die Schlussverse des Evangeliums in der Apg. ihre Parallelen: man vgl. V. 52: ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ, mit Apg. 1, 12: τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ; V. 53: καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦτες τὸν Θεόν mit Apg. 1, 14: πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ u. 2, 44: πάντες δὲ... ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ... καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ... αἰνοῦντες τὸν Θεόν", Ed. von ZELLER, *Die Apostelgeschichte*, p. 426.

(102) "Or la fin de l'Evangile a été visiblement retravaillée par le même opérateur", LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 143.

(103) "Die beiden Berichte verhalten sich also zueinander ganz ähnlich wie die Wiederholungen in der Apg. selbst. die doppelte Erzählung von dem Gesicht des Petrus und den damit zusammenhängenden Vorgängen in dem Hause des Hauptmanns Cornelius oder die dreifache Darstellung der Reise des Paulus nach Damaskus, die einander beleuchten und ergänzen", Peter CORSSEN, *Das Verhältnis der Apostelgeschichte zum 3. Evangelium*, NJKA, XLIX-L (1922) 427.

(104) "Eine deutliche Variante der zweiten Hälfte der Lk-Erzählung sowie des Himmelfahrtsberichts lesen wir in der AG. 1, 4-8. 9-11. Die Schrifterklärung des Auferstandenen ist allerdings hier weggefallen. Aber sonst kehren die Momente z. T. in wörtlicher Übereinstimmung, nur in etwas anderer Reihenfolge wieder: Verbot die Stadt zu verlassen vor Ausgiessung des Geistes AG 1, 4-5; Lk 24, 49b; Verheissung der Kraft des Geistes AG 1, 8a; Lk 24, 49a; Auftrag zum Zeugniss AG 1, 8b; Lk 24, 48. 47b (besonders bedeutsam ist dabei die Wiederkehr der Stichworte ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός, δύναμις, μάρτυρες, Ἱερουσαλήμ)", Lyder BRUN, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*, p. 55.

conducta ante los elementos judaizantes de la comunidad cristiana de Jerusalén:

Act. 1. 5: ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.
Act. 11, 16: ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν· Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Esto prueba que el dicho memorable del Señor, con sus efectos transcendentes, quedó profundamente grabado y hasta estereotipado en el alma del Príncipe de los Apóstoles y de los Once, pasando de ahí a la catequesis primitiva. Al contemplar asombrado Simón Pedro la efusión del Espíritu Santo sobre el mundo pagano, lo mismo que sobre ellos, los congregados en el Cenáculo, aquella dichosa mañana de Pentecostés, no pudo menos de recordar la palabra del Señor, cuando les decía momentos antes de subir al cielo, camino del Olivete: "Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días."

Otras veces, por fin, una idea característica plasmada en una expresión común, como aquella de los Apóstoles testigos de Cristo, puesta en la página final del evangelio Lc. 24, 48, y repetida con tanto relieve al principio de los Hechos dentro del cuadro general de la Ascensión, Act. 1, 8: "Y me seréis testigos en Jerusalén, y en toda la Judea, y en Samaría y hasta los últimos confines de la tierra", se torna en manos de S. Lucas en idea central generadora de la segunda parte de su obra, y que él desarrollará a través de sus páginas con la insistencia y las sonoridades siempre crecientes de un fecundo tema. Los Apóstoles serán para el autor de los Hechos, como lo fueron para la historia en los orígenes del Cristianismo, los testigos de Cristo, y su fidelidad a ese testimonio constituirá todos sus deberes, como también todas sus glorias (105).

(105) Serán testigos de todo: del ministerio público de Jesús, de sus obras y de sus enseñanzas, y en particular de su Resurrección gloriosa como dice bien Zahn: "So mussten die Ap in ihrer Predigt Zeugen der

Nadie como los Apóstoles mismos sintió esa misión suya y esos sus deberes. Aun antes de Pentecostés, es ya la primera cualidad y la condición primera que requieren en el que ha de ocupar el puesto de Judas en el número de los Doce: ha de haber acompañado con ellos al Señor Jesús desde el bautismo de Juan hasta su Ascensión a los cielos, para darle ese testimonio, Act. 1, 21-23: "Conviene, pues, que del número de aquellos que anduvieron con nosotros todo el tiempo que entró y salió entre nosotros el Señor Jesús, comenzando del bautismo de Juan hasta su Ascensión a los cielos, para darle escoja uno de los aquí presentes, testigo con nosotros de su Resurrección."

Esa misma palabra y misión recibida del Señor es la que hace constar el Príncipe de los Apóstoles ante los Partos y los Medos y los Elamitas y los habitantes de Mesopotamia, de Judea y Capadocia, Ponto y Asia, Frigia y Panfilia, Egipto y las partes de la Libia junto a Cirene, y los habitantes de Roma judíos y prosélitos, y los de Creta y Arabia, la mañana de Pentecostés, con alusiones al cumplimiento de la promesa del Padre hecha por Cristo en aquella misma hora y estampada igualmente por S. Lucas en aquel relato Act. 2, 32-34: "A este Jesús le ha resucitado Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Elevado, pues, por la diestra de Dios y habiendo recibido de su Padre la promesa del Espíritu Santo, le ha derramado del modo que estáis viendo y oyendo."

La misma expresión vuelve a los labios de Pedro al dirigirse a la multitud que le rodea en el pórtico de Salomón, sobrecogida de pasmo por la curación obrada en el cojo de nacimiento, Act. 3, 15: "Dios le ha resucitado de entre los muertos, y nosotros somos testigos de su Resurrección."

gesamten Geschichte Jesu (Lc. 24-48; 5, 32: 10, 39), vor allen aber Zeugen seiner Auferstehung werden (AG 2, 32; 3, 15). Ja, er selbst und seine Auferstehung wurde, kurz gesagt, das eingentliche Objekt ihres εὐαγγελίζεσθαι (AG 8, 35: 11, 20; 17, 18) und ihres Zeugens. Vermöge einer in der Natur der Sache liegenden Dehnbarkeit des Begriffs μάρτυρες τοῦ Ἰησοῦ hat Jesus die Ap. nicht nur als die von ihm bestellten und für ihn eintretenden Zeugen, sondern auch als Zeugen über seine Person und sein Werk bezeichnet". *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], Leipzig (1922) 36.

Y torna todavía al tema ante los jefes religiosos de Israel reunidos en concilio, y dentro de un contexto que recuerda muy de cerca el relato del final del evangelio, Act. 5, 31-32: "A éste, Príncipe y Salvador, Dios le exaltó con su diestra para dar arrepentimiento y remisión de pecados a Israel... Y nosotros somos testigos de estas cosas" [106].

Más tarde, con iguales reminiscencias de las instrucciones postreras del Señor, en Cesarea marítima, al tomar la palabra ante el centurión Cornelio y los demás allí congregados para recibir a Pedro, Act. 10, 39-44: "Y nosotros somos testigos de todas las cosas que hizo en el país de Judea y en Jerusalén, al cual quitaron la vida colgándole en una cruz. Pero Dios le resucitó al tercer día, y dispuso que se dejase ver, no de todo el pueblo, sino de los predestinados de Dios para testigos: de nosotros, que hemos comido y bebido con él después que resucitó de entre los muertos. Y nos mandó que predicásemos y testificásemos al pueblo, que él es el que está por Dios constituído juez de vivos y de muertos. Del mismo testifican todos los profetas, que cualquiera que crea en él, recibe en virtud de su nombre la remisión de los pecados."

S. Pablo, por fin, recoge la misma idea en su primer viaje apostólico, hablando un día de sábado ante la comunidad judía de Antioquía de Pisidia, con noticias y detalles que recuerdan de cerca el relato de la Ascensión en los Hechos, como oído, sin duda, al Príncipe de los Apóstoles los días de su estancia primera (Act. 9, 26-39; Gal. 1, 18-21), después de convertido, en Jerusalén, Act. 13, 30-32: "Y Dios le resucitó de entre los muertos al tercer día: y se apareció durante muchos días a aquellos que con él habían venido de Galilea a Jerusalén: los cuales hasta el día de hoy están dando testimonio de él al pueblo."

El mismo Apóstol de las Gentes, a quien el Señor asocia a esa obra de los Doce con el mismo glorioso título de testi-

(106) Lc. 24, 47-49: "Y a predicar penitencia y perdón de pecados en su nombre por todas las naciones, comenzando de Jerusalén. Y vosotros sois testigos de todo esto."

go de Cristo, y cuyos viajes apostólicos llenan toda la segunda parte de los Hechos, no tendrá otra misión que la de dar ese testimonio en el mundo greco-romano, Act. 22, 14-16: "El Dios de nuestros padres te ha predestinado para que conocieras su voluntad y vieses al Justo y oyeses la voz de su boca, porque vas a serle testigo (ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ) delante de todos los hombres de las cosas que has visto y oído." Y en Act. 26, 16: "Porque para esto te he aparecido, para constituirte ministro y testigo (ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα) de las cosas que has visto y de otras que te mostraré apareciéndome a ti de nuevo." La última página misma del libro de los Hechos se cerrará, Act. 28, 30-31, con el testimonio dado por el Apóstol a Cristo en Roma, capital del Imperio [107].

Hay una continuidad lógica y una insistencia tal en esa idea, una de las más centrales del libro de los Hechos, con una información tan esmerada y rica, por un lado, de parte del historiador, y con una conciencia, por otro lado, tan clara y terminante de la misión recibida de Cristo, por parte de los Doce, que no se hace difícil dar con la fuente primera de donde saltan esas aguas de la tradición apostólica, Act. 1, 8: "Y vosotros seréis mis testigos en Jerusalén y en toda la Judea y Samaría, y hasta los últimos confines de la tierra." Era la última voluntad del Señor antes de volver a su Padre, era su testamento.

(107) También a S. Esteban se extiende una vez ese mismo título de testigo de Cristo, y, por cierto, en labios de S. Pablo, cuando el Apóstol alude al testimonio del Diácono, sellado con su propia sangre, Act. 22, 26. Sobre este tema y la evolución posterior del término mismo μάρτυς = *testigo*, en la literatura cristiana véanse F. KATTENBUSCH, *Der Märtyrertitel*, ZNW, IV (1903) 111-127; G. KRÜGER, *Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels*, ZNW, XVII (1916) 264-269; R. REITZENSTEIN, *Bemerkungen zur Märtyrenliteratur*, GN (1916) 417-467: *Hermes*, LII (1917) 442-452; H. DELEHAYE, *Sanctus*, *Subsidia Hagiographica*, 17, Brussels (1927) 74-121; K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze*, Berlin (1928) 68-115; E. HOCEDEZ, *Le concepte de martyr*, *Nouvelle Revue Théologique*, LV (1928) 81-89; 198-208; Robert P. CASEY, Μάρτυς, BC, V, pp. 30-37.

VI. — LA IRREGULARIDAD LITERARIA DEL PROEMIO

Pero vengamos ya a la grande irregularidad literaria denunciada en el proemio, y bastante por sí sola a revelar, según los críticos, la mano del redactor posterior, que supo interpolar aquí su relato legendario de una Ascensión corporal y visible del Señor a los cielos.

¡Siempre la ha de pagar en tales casos de incorrecciones o anomalías literarias, reales o supuestas, el pobre redactor posterior! ¡Lo que ni el autor de la obra ni otro alguno pudo escribir, lo pudo él! [108]. El original hubo de ser, naturalmente, siempre y en todo, perfecto [109]. Y es tan ingenuo, además, ese redactor de fines del siglo I o principios del II, que contra todas las leyes más elementales de la psicología en la falsificación de textos, va dejando en pos de sí rastros inequívocos de su irrupción sobre el texto primitivo.

1º — El proemio-transición de S. Lucas dentro de la literatura bíblica

Pero el problema literario aquí suscitado, sobre todo, por Norden y Ed. Meyer, merece un estudio más detenido de nuestra parte dentro del cuadro general de los métodos literarios de la época. S. Lucas es el único autor entre los escritores del N. T. que abre su obra histórica, y, por cierto, en sus dos partes, con un prólogo o proemio. El de su evangelio, fundido en los moldes tradicionales de la literatura helenís-

(108) Es la afirmación misma de Ed Meyer: "So wie der Text jetzt lautet, hat nie ein Mensch seine Gedanken formuliert, sei es mündlich, sei es schriftlich", *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I, Berlin (1921) 36.

(109) Lo han observado bien F. Jackson y K. Lake: "But it must remembered that many critics have erred by assuming too easily that the editor always did his work badly, and the original document which he was copying was invariably logical. There is not, however, really any decisive reason why it should always be the editor, and never the writer of the original, who is illogical". *The Acts of the Apostles*, BC, II, p. 132.

tica y hasta construído con la terminología corriente de la antigua historiografía griega ([110]), es ciertamente el mejor período que se ha escrito en las páginas del N. T. ([111]). Con todo, pueden hallársele en las páginas inspiradas del A. T. dos casos paralelos de época y ambiente igualmente helenísticos: el del traductor griego de la *Sabiduría de Jesús, hijo de Sirach*, que encabeza su versión con un prólogo en extremo interesante ([112]), y el del autor del *Libro II de los Macabeos* ([113]). Al que no se le puede hallar paralelo alguno es al proemio-transición del libro de los Hechos ([114]); su fin no es ya dar razón del autor ni de su obra, sino marcar, según los métodos literarios de la época, los límites que separan las

---

(110) Plummer comparó el proemio de S. Lucas con el de Dioscórides, escritor médico del siglo I p. Ch., en su tratado Περὶ ὕλης ἰατρικῆς, cf. *St. Luke*[3], pp. 5-6; igualmente Th. ZAHN, *Das Evangelium des Lukas*[2], Leipzig (1913) 40-41, nota 1; como antes Godet con el de Flavio Josefo, *Cont. Apion.* I, 9, 10, cf. *Saint Luc*, Neuchâtel (1888) 92-93. Véanse todavía los estudios más recientes de ZAHN, *Einleitung in das N. T.*, III[3], Leipzig (1907) 365-400; de WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Gechichtswert*, NTA, IX/3-5, Münster (1921) 136-140; de CADBURY, *Commentary on the Preface of Luke*, BC, II, pp. 489-510. No le falta razón a éste cuando advierte que la limitación misma de los puntos que se podían tocar en esos proemios, fué muchas veces causa de su parecido: "This limitation of subject matter is responsible for the close similarity between prefaces. It led in antiquity to frequent charges of plagiarism in prefaces and in moder times to theories of Luke's literary dependence upon Josephus (KRENKEL, *Josephus und Lukas*, 1894, pp. 50 ss.), or upon Greek medical writers (references in Moffatt, *Introduction to the Literature of the N. T.*, p. 265; and Galen, *De typis* πολλῶν πλατυτέρω... πεπραγματευμένων, ἀναγκαῖον ἡγησάμην αὐτός, Kühn, VII, 465; *De tremore* ἐπειδὴ Πυθαγόρας... οὐκ ὀρθῶς... διὰ τοῦτο ἔδοξέ μοι, *ibid.* 584)", CADBURY, *loc. cit.* p. 490, nota 4. La literatura anterior a 1871 sobre este punto en W. GRIMM, *Jahrbücher für deutsche Theologic*, XVI (1871) 33-78; desde esa fecha en CADBURY, *loc. cit.* p. 489, nota 2.

(111) "Die best geschriebene Periode im ganzen Neuen Testament", NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig-Berlin (1909) 483. Véanse también KRENKEL, *Josephus und Lukas*, Leipzig (1894) 50 ss.

(112) *Eclesiástico*, prólogo.

(113) *II Macch.* 2, 20-23.

(114) Hay, con todo, una transición dentro del libro II de los Macabeos, que recuerda, en la pluma del escritor judío-helenista, los métodos literarios de los proemios-transiciones de la historiografía griega, II Macch. 10, 9-10: "Por lo que hace a la muerte de Antíoco, llamado Epífanes, fué del modo dicho. Ahora referiremos los hechos de Eupator, hijo del impío Antíoco, resumiendo los males que ocasionaron sus guerras." En el primer miembro. de los hechos relativos al reinado de Antíoco Epífanes, que van de *II Macch.* 2, 23 a 10, 9, sólo se resume su fin desastroso, *II Macch.* 9, 1-29.

dos partes o libros, λόγοι, de su historia. Y para que no le falte nada, hasta se repite, como pudiera hacerlo un Caelius Antipater (115) Filón (116), Flavio Josefo (117) o Hermógenes (118), la dedicatoria a Teófilo del primer libro (119).

2º — Cuestiones de terminología

Se ha dado con frecuencia algo libremente el nombre de prólogos—observan F. Jackson y K. Lake—a los primeros versículos con que se abren el tercer evangelio y el libro de los Hechos." Los escritores antiguos distinguían, con todo, entre los términos que, con mayor o menor corrección, pueden traducirse por prólogo, a saber: προοίμιον, προγραφή, προέκθεσις.

El προοίμιον era la introducción puesta al principio de una obra, y en ella exponía su intento el autor. Venía, naturalmente, a la cabeza del primero de la serie de los λόγοι o libros de que se componía la obra, y nunca en otra parte por regla general.

La προγραφή y la προέκθεσις eran procedimientos, adoptados a veces, no siempre, por los historiadores, como indicadores en medio del camino. Usábanse especialmente dentro de una obra compuesta de varios λόγοι, al principio de ellos, para señalar el punto al que se había llegado en la narración. Distinguíase la προγραφή de la προέκθεσις sólo en que aque-

(115) "In priore libro has res ad te scriptas, Luci, misimus, Aeli", *Auctor ad Herennium*, IV, 12, 18 (citado por NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 312).

(116) *Quod omnis probus liber*, II, 1: Ὁ μὲν πρότερος λόγος ἦν ἡμῖν, ὦ Θεόδοτε, περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον.

(117) *Contra Apion*, II, 1: Διὰ μὲν οὖν τοῦ προτέρου βιβλίου, τιμιώτατέ μοι Ἐπαφρόδιτε, περί τε τῆς ἀρχαιότητος ἡμῶν ἐπέδειξα.

(118) Περὶ εὑρέσεως, III, 1: Τὸ τρίτον μοι σύνταγμα τουτὶ γέγονεν, ὦ κράτιστε Ἰούλιε Μᾶρκε, *Hermogenis Opera*, edidit Hugo Rabe, Lipsiae (1913) 126.

(119) Sobre las dedicatorias de los libros en la antigüedad cf. Rudolph GRAEFENHAIN, *De more libros dedicandi apud scriptores Graecos et Romanos obvio*, Marburg, 1892; J. RUPPERT, *Quaestiones ad historiam dedicationis librorum pertinentes*, Leipzig, 1911; STEPHAN, *Quomodo poetae Graecorum Romanorumque carmina dedicaverint*, 1910; WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, NA IX/3-5, Münster (1921) 133-136.

lla no era parte integrante del texto como ésta, según se expresa claramente Polibio, XI, 1, 5.

No hay duda de que la προγραφή es una nota con el índice del contenido referente a un λόγος o a un τόμος, dos expresiones que indican una misma cosa; mientras la προέκθεσις es un índice parecido, pero incorporado al texto. En el caso de una redacción perfecta, contenía un sumario detallado de las materiás tratadas en el precedente λόγος, y de las que se iban a tratar en el nuevo.

No todos echaban mano de este medio, pero era de uso corriente y común. La forma habitual de la προέκθεσις puede verse en Polibio y en Diodoro de Sicilia: da cuenta en breve de lo tratado en el libro que precede, y añade un sumario de lo que está por venir. Por ejemplo, en Diodoro II, 1, se lee el siguiente esquema:

> Ἡ μὲν πρὸ ταύτης βίβλος... περιέχει τὰς κατ' Αἴγυπτον πράξεις· ἐν αἷς ὑπάρχει τά τε... μυθολογούμενα... καὶ τἄλλα τὰ... παραδοξολογούμενα, πρὸς δὲ τούτοις... ἑξῆς δὲ... ἔπειτα..., ἔτι δὲ... ἐν ταύτῃ δ' ἀναγράψομεν τὰς κατὰ τὴν 'Ασίαν γενομέτας πράξεις.

Y el mismo tipo de construcción puede hallarse en otros escritores, especialmente en Polibio y en Josefo, *Antiquitates*, VIII, XIII, XIV, XV (120).

El punto importante aquí es que la προέκθεσις daba un sumario del λόγος precedente, mediante una larga cláusula μέν, y añadía en otra cláusula correspondiente δέ el sumario del nuevo λόγος.

Naturalmente, los primeros versículos del libro de los Hechos son un caso de προέκθεσις, pero la dificultad está en que ahí falta la cláusula δέ, necesaria para contrabalancear la sentencia, y exigida además por la construcción general de la προέκθεσις como indicación del nuevo libro.

(120) Aun dentro de la tergiversación fundamental del concepto de la προέκθεσις, la afirmación no es exacta respecto de los proemios del libro VIII y del XIII de Flavio Josefo, pues falta en ellos, como veremos luego, el sumario del nuevo libro.

Tomando, pues, los escritos de S. Lucas según se nos presentan, poseemos un προοίμιον a toda la obra en Lc. 1, 1-4, y el comienzo de una προέκθεσις imperfecta al segundo λόγος en Act. 1, 1-3 (121).

3 — La προέκθεσις y la προγραφή según Polibio

Esta página de los profesores de Harvard tiene el mérito de haber abordado por primera vez las cuestiones previas de terminología; pero tiene también el defecto de tergiversar fundamentalmente los términos mismos. No creemos que Polibio, ni Diodoro, ni S. Lucas, ni los preceptistas contemporáneos griegos o romanos, hubiesen dado nunca esa denominación de προέκθεσις a los proemios-transiciones de la época helenística.

1) De lo contrario, habrían de calificarse de προέκθεσις los proemios-transiciones que emplea el mismo Polibio al principio de los libros II, III, IV y VI; y, sin embargo, él mismo nos asegura haber echado mano de la προγραφή, y no de la προέκθεσις, en los seis primeros libros de su historia (122).

2) Después de uno de esos proemios-transiciones, perfectamente encuadrado en los moldes que nos acaban de dar Jackson y Lake para la προέκθεσις, *Hist.* III, 1, 1-4 (123), Polibio nos habla expresamente de las ventajas que ofrece al lector la προέκθεσις, y dice cómo piensa anticiparla, antes de entrar en la narración detallada de su historia, *Hist.* III, 1, 5-8 (124). Lo que prueba no se había hecho antes, aun cuando no faltase el doble sumario con las cláusulas μέν-δέ, al principio del III libro. Y en efecto, síguese inmediatamente a lo largo de varias páginas, III, 1, 8 - III, 5, 9, la enumeración concisa, pero muy detallada, de los hechos que se van a narrar luego por toda la obra.

(121) JACKSON-LAKE, *The internal Evidence of Acts*, BC, II, pp. 133-136.
(122) BÜTTNER-WOBST, *Polybii Historiae*, III, Lipsiae (1893) 127-128.
(123) *Edic. cit.* vol. I², Lipsiae (1905) 212.
(124) *Ibid.* p. 213.

3) Esto nos revela el verdadero carácter de la προέκθεσις en Polibio: no es una simple transición ni un enlace entre las diversas partes de una obra, sino más bien una especie de proemio amplio, un como golpe de vista del camino que va a recorrerse. Por eso, su puesto propio está al principio de toda la obra o de sus partes principales. Polibio la emplea en tres momentos de su historia: al principio del primer libro, como expresamente lo dice en su epílogo; otra segunda vez al principio del libro III, como introducción a las dos grandes partes de que se compone su obra; y, por fin, al principio de cada olimpíada, προέκθεσις κατ' ὀλυμπιάδα, a modo de nuevos proemios a los hechos ocurridos en cada una de ellas. Y esa era su novedad respecto de los historiadores que le precedieron ([125]).

4) Así se comprende lo que el mismo Polibio varias veces repite, a saber, cómo las προεκθέσεις al principio de cada olimpíada incitan a la lectura por el mismo número y grandeza de cosas que simultáneamente ocurrieron en todo el mundo, y que ahí se presentan en un golpe de vista, *Hist.* XIV, 1-2 ([126]).

5) Como también se comprende cómo pueda ayudar la προέκθεσις, siendo su papel y oficio igual al de la προγραφή, a dar pronto con lo que el lector busca en el texto, *Hist.* XI, 1, 2 ([127]). Y no se ve cómo un νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις πειρασόμεθα δηλοῦν y otras indicaciones parecidas, con su vaguedad, puedan servir para el caso.

6) La προέκθεσις, por fin, nada tiene que ver con la recapitulación de lo anteriormente narrado, como suponen Jackson y Lake, si hemos de atenernos a las indicaciones y práctica de Polibio; es sólo una exposición previa de lo que va a

---

(125) No se han salvado estas últimas προεκθέσεις en la obra de Polibio, pero sabemos las escribió al principio de cada olimpíada, desde el libro VII en adelante; y como las olimpíadas recurren en general cáda dos libros, debieron de escribirse aquellas al principio de los libros VII, IX, XI, etc. Véase LAQUEUR, *Ephoros*, p. 179; ENGEL, *De antiquorum epicorum, didacticorum, historicorum prooemiis*, p. 56.

(126) *Edic. cit.* III, 245.

(127) *Edic. cit.* III, 127.

venir, según indica, por otra parte, la misma palabra (128).

Decir, pues, como dicen los profesores de la Universidad de Harvard: a) que el punto importante en la προέκθεσις es que daba un sumario del λόγος precedente mediante una larga cláusula μέν, y añadía en una segunda cláusula δέ el sumario del nuevo libro (129); b) que su esquema corriente era aquel de Diodoro, *Bibl. Hist.* II, 1 (130); c) y que en Act. 1, 1-3, poseemos una προέκθεσις imperfecta (131), es crear una serie de confusiones sobre la materia. El yerro fundamental de F. Jackson y de K. Lake está en haber identificado el concepto de la προέκθεσις con el de esos proemios-transiciones dentro de la historiografía griega. De haber estudiado mejor a Polibio, a quien, por otra parte, citan como al autor clásico en esta materia, se hubieran guardado de identificar esos dos conceptos. Hasta duda uno si han comprendido bien la noción misma primera de la προγραφή, dados los enlaces que establecen y se ven obligados a establecer, según los informes de Polibio, entre ella y su προέκθεσις fundamentalmente tergiversada. Y la duda crece al tropezar, en esa misma página, con estas palabras: "La προγραφή y la προέκθεσις se usaban especialmente al principio de un λόγος, dentro de las obras compuestas de varios λόγοι, con el fin de indicar el punto al que se había llegado en la narración" (132).

---

(128) Y lo notan los léxicos griegos al definir la palabra. Así STEPHANUS-HASE-DINDORFIUS, *Thesaurus Linguae Graecae*, vol. VI: "Προέκθεσις, expositio quae praemittitur, propositio." E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York, 1900: "Προέκθεσις, previous exposition." Igualmente LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*[8], Oxford, 1901.

(129) "The important point is that the προέκθεσις summarised the contents of the previous λόγος in a long μέν clause and then in a corresponding δέ clause gave a shorter summary of the contents of the λόγος which is being opened", *The internal Evidence of Acts*, BC, II, p. 135.

(130) "The customary form of προέκθεσις may be found in Polybius and Diodorus Siculus; it gives a short account of what has been dealt with in the preceding book, and a summary of what is to come. For instance, in Diodorus Siculus II, 1 there is the following scheme: Ἡ μὲν πρὸ ταύτης βίβλος κτλ. The same type of construction can be found in other writers, especially in Polybius and in Josephus, *Antiquit.*", *ibid*. p. 135.

(131) "Obviously the opening verses of Acts are a προέκθεσις..., an imperfect προέκθεσις to the second λόγος". *ibid*. pp. 135-136.

(132) "They were especially used at the beginning of a λόγος in a work

Lo más extraño es que los profesores de Harvard remiten, en nota para la cuestión técnica del uso literario de las προγραφαί y de las προεκθέσεις, al estudio de Laqueur sobre esta materia ([133]). Cierto que, de haberlo examinado más despacio, hubieran dado en él con el concepto auténtico antes expuesto ([134]). Y hubieran podido leer todavía en igual sentido a Engel ([135]), y aun a Cadbury, en el volumen mismo

---

comprising many λόγοι to show the stage which had been reached in the narrative. The προγραφή differed from the προέκθεσις only because it was not an integral part of the text", *ibid.* p. 134. Y como la προέκθεσις de los profesores americanos especialmente comprendía el doble sumario, también la προγραφή según los mismos, sólo que ésta no se incorporaba al texto. Nada más inexacto: la προγραφή no tenia nada de ἀνακεφαλαίωσις del libro precedente; era un simple índice o "conspectus" del argumento, colocado fuera del texto al principio de los diversos libros, de carácter análogo al índice de materias de nuestros modernos libros, "die προγραφαί sind nichts anderes als unsere Argumenta", como escribe LAQUEUR, *Ephoros*, p. 181.

(133) *Ibid.* p. 134, nota 1.

(134) Véase, por ejemplo, cómo resume Laqueur los resultados de su estudio sobre la προέκθεσις y la προγραφή en Polibio: "Ich fasse die Ergebnisse für Polybius zusammen:

1. Die Προέκθεσις ist die in den Text hinein verwobene übersichtliche Zusammenstellung der Ereignisse, die zur Darstellung kommen sollen. Je nachden diese Zusammenstellung das ganze Thema des Werkes oder nur einen Teil (die Ereignisse einer Olympiade) betrifft, unterscheidet er (Polybius):

a) Προέκθεσις (ohne besonderen Zusatz):
sie finden sich zu Beginn des Werkes, d. h. bei der eigentümlichen Struktur des Polybianischen Buches zweimal, zu Beginn von I und III.

b) Προέκθεσις κατ' ὀλυμπιάδα:
sie finden sich zu Beginn immer desjenigen Buches, welches das erste einer Olympiade ist, also im Durchschnitt zu Beginn jedes zweiten Buches.

2. Unter Προγραφαί versteht er diejenigen Arten von Zusammenfassungen, die wir Argumenta zu nennen pflegen — er hat sie den ersten sechs Büchern vorausgeschickt, sie sind jedoch verloren", R. LAQUEUR, *Ephoros*, pp. 182-183.

(135) "Praeterea dicit Polybius XI, 1-5, προγραφήν et προέκθεσιν eandem vim habere; ex quo intelligimus utramque ad idem et unum pertinere, ad recensum rerum efficiendum. Si autem res ita se habet, prooemii notio a προγραφῆς et προεκθέσεως separanda est; προγραφή scilicet et προέκθεσις numquam locum prooemii explent, omnino prooemia non sunt. Putare debemus Polybium non solum unicuique operis volumini prooemium proprium cum tenore narrationis ipso connexum praeposuisse, sed etiam

de *Los Orígenes del Cristianismo*, en que ellos exponían estas sus ideas ([136]).

Y nuestro concepto de la προέκθεσις, sacado del conjunto de indicaciones y de la práctica misma de Polibio, lo confirman en sus tratados de Retórica los preceptistas griegos. Así escribe Cornuto (s. I p. Ch.) o quien sea el autor del *Arte Retórica* que lleva su nombre ([137]), en el capítulo correspondiente a los proemios:

---

singulis exordiis librorum I-VI προγραφὴν addidisse, quae singulis voluminibus quasi titulus extra ordinem paginarum, similiter atque prooemia Anabaseos Xenophontis, adglutinata erat". Ex: El. *De antiquorum epicorum didacticorum, historicorum prooemiis* p. 56.

(136) "The προέκθεσις, more accurately προέκθεσις τῶν πράξεων (or τῆς πραγματείας), mentioned elsewhere also by Polybius, was a synopsis or *argumentum* giving the principal subjects to be discussed. He used it at the beginning of his main narrative (II. 1. 7) and also at the beginning of each Olympiad. In the passage cited (cf. also XIV. prooem.) he explains this custom .. and compares it with the προγραφή which other writers and Polybius himself (in Books I-VI) used at the beginning of each volume instead of (in addition to?) the προέκθεσις .. Strictly speaking, the present text of Acts has neither προγραφή nor προέκθεσις, whether these terms mean a detached label, a table of contents, or a preface. But aside from these types of prefatory composition it was also a custom among ancient writers, as we know by numerous examples, to make the transition to a succeeding volume by summarizing in a few words the contents of the preceding one. It is this convention, wether it had a technical name or not makes little difference, which is followed by the author in beginning the Book of Acts", *Commentary on the Preface of Luke*, BC II, p. 491, nota 1. No nos parece, en cambio, tan exacta la descripción que en parte hace Cadbury de la προγραφή en esa misma nota. "What was the προγραφή? It is possible that it is the ordinary preface which was used by Hellenistic historians like Ephorus (Diodorus Sic. XVI. 76) at the beginning of each volume, and sometimes by Polybius himself. It deals with the same subject matter as a προέκθεσις, but also with the purposes, methods, and value of history, the vices of other historians, and other general subjects. It was therefore often remote from the actual content of the work or individual volume to which it was attached, and in time, under the influence of rhetoric, became interruptive, excursive, and ridiculous appendage to the narrative", *ibid.* p. 294, nota 1.

(137) Véase el estudio eruditísimo de I. GRAEVENUS, *Cornuti Artis Rhetoricae Epitome*, Lipsiae, 1891, en defensa de su autenticidad. El primero en negar la paternidad de la obra al retórico Cornuto ha sido Friedrich MARX en *Berliner Philologische Wochenschrift*, XII (1892) 778-782; cf. SCHANZ en *Hermes*, XXV (1890) 46. Dejan sin decidir la cuestión los modernos editores críticos de la obra SPENGEL-HAMMER: "Itaque nos quoque rem dubiam in incerto reliquimus", *Rhetores Graeci*, I, Lipsiae (1894) XIV-XV.

Τέχνη Ῥητορική. Περὶ προοιμίων. 11. Προέκθεσις μέν ἐστιν, ὅταν ἃ μέλλει τις λέγειν ὡς ἐν κεφαλαίῳ προεκθῆται, ὡς [Αἰσχίνης]· «ἐπιδείξω δὲ καὶ τὸν ἄνδρα ἀνάξιον δωρεᾶς καὶ τὸ ψήφισμα παράνομον» (138).

Y Hermógenes de Tarso (s. II p. Ch.) en el capítulo que dedica a la προέκθεσις y a la ἀνακεφαλαίωσις en su tratado:

Περὶ μεθόδου δεινότητος. Τὸ ἐν ἀρχῇ τι λέγειν ἐπὶ κεφαλαίων, περὶ ὧν τις μέλλει κατασκευάζειν ἢ διδάσκειν, οἱ τεχνικοὶ καλοῦσι προέκθεσιν (139).

Y Luciano el Sofista (s. II p. Ch.) añade todavía en su tratado:

Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν. 5. Εὐμαθῆ δὲ καὶ σαφῆ τὰ ὕστερον ποιήσει, τὰς αἰτίας προεκτιθέμενος καὶ περιορίζων τὰ κεφάλαια τῶν γεγενημένων (140).

En todas esas definiciones o descripciones de la προέκθεσις el concepto fundamental es el mismo que hemos trazado antes con Polibio: la προέκθεσις es una exposición sumaria del argumento al principio de un discurso o de un libro; no dice relación alguna a lo que se haya podido decir antes en otro libro; más, se la supone en general al principio de él, y por lo mismo no hay referencia en esos pasajes a ἀνακεφαλαίωσις alguna. La única diferencia que se podrá verificar aquí es que lo que en Polibio, y generalmente en los historiadores, es un golpe de vista o σύνοψις bastante amplio y detallado de los hechos que se van a narrar, con sus enlaces históricos a otros hechos contemporáneos del universo (141), se concentra en el Arte Retórica, de los oradores sobre todo, en una proposición al principio del discurso (142).

---

(138) Τέχνη Ῥητορική, *Rhetores Graeci*, I, ed. SPENGEL-HAMMER, p. 354.

(139) *Hermogenis Opera*, ed. Hugo RABE, Lipsiae (1913) 427-428.

(140) *Luciani Opera*, II, ed. C. JACOBITZ, Lipsiae (1907) 27.

(141) Como escribe el mismo Polibio en su proemio al libro XIV: "Ἴσως μὲν οὖν ἐπὶ πάσαις ταῖς ὀλυμπιάσιν αἱ-προεκθέσεις τῶν πράξεων εἰς ἐπίστασιν ἄγουσι τοὺς ἐντυγχάνοντας καὶ διὰ τὸ πλῆθος καὶ διὰ τὸ μέγεθος τῶν γεγονότων, ὡς ἂν ὑπὸ μίαν σύνοψιν ἀγομένων τῶν ἐξ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἔργων, *Polybii Historiae*, III, ed. cit. p. 245.

(142) QUINTILIANO tiene un pasaje no del todo claro en su tratado sobre *Formación oratoria*, IX, 2: "Προέκθεσιν, quod est dicere quid fieri oportuerit,

La desorientación de los profesores de Harvard ha seguido aquí una línea paralela a la que siguió en 1882 la desorientación análoga de Th. Birt sobre la προγραφή [143]. Partiendo, efectivamente, de una interpretación falsa del pasaje de Polibio, XI, 1-5, creyó Birt que los proemios hasta hoy conservados de sus cuatro primeros libros, eran las προγραφαί allí aludidas, y calificó de tales los proemios-transiciones de los libros II, III y IV [144]. Laqueur rebatió victoriosamente en 1910 esa hipótesis de Birt [145]; y parece han querido renovarla en nuestros días los críticos americanos, con sólo invertir el término de la προγραφή por el de la προέκθεσις, y pretendiendo una ecuación perfecta entre esta segunda y nues-

---

deinde quid factum sit", *M. Fabii Quintiliani institutionis oratoriae libri duodecim*, II, ed. BONELL, Lipsiae (1911) 110. Pero algunos códices, como el Flor., leen πρόσθεσιν, y, desde luego, no se habla de proemios en ese contexto.

(143) Y los autores le citan de hecho remitiendo al lector a esa misma página: "See also Th. Birt, *Das antike Buchwesen*, 1882, p. 141 ff.", *The internal Evidence of Acts*, BC, II, p. 134, nota 1.

(144) *Das antike Buchwesen*, pp. 141-142. Véase de qué manera habla de esos proemios-transiciones de Polibio: "Eine seiner προγραφαί resumiert achtgliedrig in nicht weniger als siebzehn Zeilen: Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βύβλῳ διεσαφήσαμεν πότε Ῥωμαῖοι, worauf kurz in zwei Zeilen hinzugefügt wird: νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις πειρασόμεθα δηλοῦν. Zweck dieser προγραφαί ist, wie Polybius (XI proöm.) bemerkenswerter Weise angiebt, die Leselustigen zu orientieren, aber auch den, der zufällig an das Buch kommt, zum Lesen zu ermuntern, endlich denjenigen, der nur etwas nachschlagen will, schnell zurechtzuweisen. Die Proömien Diodor's kommen jener umständlichen Art wohl am nächsten", *ob. cit.* p. 141.

(145) Laqueur insistió en tres razones contra esa interpretación de Birt: a) el principio del libro I viene calificado como προέκθεσις por el mismo Polibio, epílogo, párrafo 3 (προσαναμνήσαντες τῆς ἀρχῆς καὶ τῆς προεκθέσεως ἧς ἐποιησάμεθα καταβαλόμενοι τὴν ἱστορίαν), como también el principio del libro III que sigue al proemio-transición en el libro III, 1, 7: ποιησόμεθα τὴν προέκθεσιν τῆς αὐτῶν πραγματείας; b) las προγραφαί, según el mismo Polibio, XI, 1, 5, no tenían en el texto puesto fijo ni entraban a formar parte integrante de él, contra lo que ocurre en esos proemios tan estrechamente enlazados con el texto mismo de la obra; c) y se indica, por fin, como una de las ventajas de esas προγραφαί el que facilitan el dar con lo que el lector busca en el contenido del libro, y no se ve cómo pueda prestar una tal ayuda el proemio-transición del libro II, 1, por ejemplo. De esas tres pruebas concluía Laqueur la falsedad de la teoría de Birt: "Aus diesen drei Tatsachen folgt bereits, dass Birts Hypothese, die erhaltenen Anfänge der ersten vier Bücher des Polybius seien die von Polybius so genannten προγραφαί—der von V musste dann verloren gegangen sein—, falsch sein muss", *Ephoros*, p. 178.

tros proemios-transiciones de la época helenística; pero ni aun en eso han tenido el mérito de la originalidad, pues el mismo Birt habló ya en ese sentido, como era natural, una vez puesto su falso concepto de la προγραφή, de las προεκθέσεις de Diodoro (146).

4º — La ἀνανέωσις según el Arte Retórica griega

Pero además de esas maneras de proemio—la προέκθεσις y la προγραφή—y a veces junto con ellas, existía entre los antiguos historiadores del período helenístico, la costumbre de pasar de un libro a otro mediante la recapitulación o ἀνακεφαλαίωσις del libro o de los libros precedentes, acompañada en los más de los casos de una breve indicación al tema que se va a desarrollar en el nuevo. Transiciones más o menos rápidas, cuyo objeto es marcar los límites o fronteras entre los diversos libros de una misma obra, y a las que, como en el libro III de las *Historias* de Polibio, seguía a veces

(146) "Die προεκθέσεις des Diodor bezwecken... das Einzelbuch zu isolieren, und von ihnen sind, nach der Terminologie des Polyb., die προγραφαί prinzipiell verschieden, die, vorhin erwähnt, nur aussen an der Rolle angebracht waren und also den Text selbst gar nicht unterbrachen; des Polybius erste Hexade hatte nur solche προγραφαί... Gewiss sind auch die Proömien der Xenophontischen Anabasis nur solche προγραφαί gewesen; auf sie geht das καθάπερ οἱ πρὸ ἡμῶν, Polyb. XI, init.", *Das antike Buchwesen*, p. 144. La referencia a los proemios de la Anábasis es bien poco feliz, pues no se sabe cómo se salva en ellos el concepto fundamental de la προγραφή, que es un índice de materias que se van a tratar en el libro, cuando los aludidos proemios se ciñen a dar la recapitulación de los libros precedentes, y nada avanzan del que sigue. Engel repitió casi materialmente esta misma inexactitud de su maestro. La única paridad que ahí cabe es aquella que también apunta Birt en ese pasaje, a saber, que como las προγραφαί, según Polibio, no pertenecen al texto, así tampoco los proemios de la Anábasis pertenecían originariamente al texto, según la explicación que da Birt de su procedencia y génesis histórica. Y esto fué lo que expresó, sin la inexactitud del maestro, Engel en un pasaje paralelo, que antes hemos citado: "Putare debemus Polybium non solum unicuique operis volumini prooemium proprium cum tenore narrationis ipso connexum praeposuisse, sed etiam singulis exordiis librorum I-VI προγραφήν addidisse, quae singulis voluminibus quasi titulus extra ordinem paginarum, similiter atque prooemia Anabaseos Xenophontis, adglutinata erat", *De antiquorum epicorum, didacticorum, historicorum prooemiis*, p. 56.

dentro del texto una amplia προέκθεσις con sinopsis detallada de toda esa segunda parte de su obra, y otras, como en la *Biblioteca Histórica* de Diodoro y en los mismos seis primeros libros de las *Historias* de Polibio, precedía como un sumario o índice de materias, la προγραφή, fuera del texto.

Desde luego, se ve que a esta clase de proemios-transiciones entre los diversos libros de una obra histórica, pertenecen los primeros versículos del libro de los Hechos. No sabemos si se les dió alguna denominación fija dentro de la terminología de escuela. Sólo en el *Arte Retórica* conocida con el nombre de Cornuto hemos dado con algo que parece identificarse con estos proemios-transiciones, y que en la nomenclatura de escuela recibe el nombre de ἀνανέωσις o renovación, del discurso, del argumento, de la narración. Y aunque el preceptista griego se refiere propiamente al arte oratoria, parece pueden aplicarse bien su doctrina y su terminología a la historia. El pasaje ofrece tanto mayor interés, cuanto que en el contexto inmediatamente anterior se nos expone la noción de la προέκθεσις, contrapuesta a la de la ἀνανέωσις y a la del μερισμός, dándonos así una mayor y más exacta información sobre la materia. El texto dice así:

Εἰδότες γὰρ οἱ ἀκούοντες, περὶ ὧν οἱ λόγοι, εὐμαθέστεροι γενήσονται. εὐμάθειαν δὲ ποιεῖ προέκθεσις, ἀνανέωσις, μερισμός. προέκθεσις μέν ἐστιν, ὅταν ἃ μέλλει τις λέγειν ὡς ἐν κεφαλαίῳ προεκθῆται, ὡς [Αἰσχίνης]· ἐπιδείξω δὲ καὶ τὸν ἄνδρα ἀνάξιον δωρεᾶς καὶ τὸ ψήφισμα παράνομον. ἀνανέωσις δέ ἐστιν, ὅταν ἀναλαμβάνοντες τὰ προειρημένα εἴδη περὶ ὧν λέγειν μέλλομεν διορίσωμεν, ὡς Αἰσχίνης ἐν τῷ κατὰ Τιμάρχου· περὶ μὲν οὖν τους πολίτας καὶ τοὺς οἰκείους οἷος γεγένηται..., καὶ τὴν ὕβριν εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα ὑμεῖς ἴστε καὶ ἱκανῶς ὑμᾶς ἀνέμνησεν ὁ παρ᾽ ἐμοῦ λόγος· δύο δέ μοι τῆς κατηγορίας εἴδη λείπεται, καὶ ἑξῆς. μερισμὸς δέ ἐστιν εἰς μέρη περιγραφὴ τῶν ὅλων πράξεων, ὡς πεποίηκεν ὁ Δημοσθένης· βούλομαι δὲ ὑμᾶς ἀναμνῆσαι, τίνων προσήκει λόγον..., πρῶτον μὲν ὧν ἀπήγγειλε, δεύτερον δὲ ὧν ἔπραξε, καὶ ἑξῆς. ἰστέον δέ, ὡς μερισμὸς καὶ προέκθεσις καὶ ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου παραληφθήσεται, ἀνανέωσις δὲ οὐκέτι· τῶν γὰρ μὴ προειρημένων οὐκ ἔστιν ἀνανέωσις (117).

(117) Ἀνωνύμου (Κορνούτου) Τέχνη Ῥητορική, Περὶ Προοιμίων, 10-13. cf. SPENGEL-HAMMER, *Rhetores Graeci*, p. 354

La προέκθεσις, pues, tiene lugar, según el preceptista griego, cuando uno avanza como en resumen lo que va a decir; la προέκθεσις no dice relación alguna con lo que ha precedido antes en el discurso; es simple exposición anticipada, como dice su mismo nombre, de lo que va a seguir; más, en contraposición a la ἀνανέωσις, tiene cabida al principio del discurso sin que le preceda nada: προέκθεσις μέν ἐστιν, ὅταν ἅ μέλλει τις λέγειν ὡς ἐν κεφαλαίῳ προεκθῆται. Y toda esta noción de la προέκθεσις la aclara el autor con el ejemplo de Esquines: "Y probaré que el hombre no es digno de que se le galardone, y que el voto es ilegal."

La ἀνανέωσις, en cambio, tiene lugar, según el mismo preceptista griego, cuando resumiendo las ideas anteriormente expuestas, indicamos aquello de que vamos a hablar, como cuando Esquines, en su discurso contra Timarco, dice: "Cómo se ha portado con sus conciudadanos y con los de su casa, y cómo perdió vergonzosamente la hacienda paterna, y hasta la ignominia cometida contra su propio cuerpo, todo eso lo sabéis y suficientemente os lo ha recordado mi discurso: ahora restan dos aspectos de la acusación", y lo demás que sigue.

Posee, pues, la ἀνανέωσις los dos elementos característicos de estos proemios-transiciones de la historiografía griega: una recapitulación de lo que ha precedido, con la indicación del tema que va a seguir. En el ejemplo de Esquines, citado como ilustración, se distinguen además las dos cláusulas μέν-δέ, tan típicas de ese género. Observemos, por fin, con el preceptista griego, que la ἀνανέωσις supone siempre una parte o un libro anterior, al que se hace referencia en el primer miembro, y por lo mismo no puede figurar nunca, como la προέκθεσις, al principio del discurso: ἀνανέωσις δὲ οὐκέτι· τῶν γὰρ μὴ προειρημένων οὐκ ἔστιν ἀνανέωσις. De donde se desprende nuevamente, en confirmación plena del concepto antes expuesto de la προέκθεσις en Polibio, la inexactitud de las afirmaciones de F. Jackson y K. Lake sobre esta materia [148].

---

(148) Recuérdense, entre otras, estas afirmaciones de los críticos americanos: "If properly drawn up (the προέκθεσις) it contained a statement

Nótese, entre otros puntos: 1) que el proemio-transición de un libro a otro, paralelo a la transición de una parte a otra en el discurso oratorio, con su doble sumario y su doble cláusula μέν-δέ correspondientes, descrito por ellos como προέκθεσις, viene definido en el *Arte Rétorica* contemporánea, no como προέκθεσις, sino como ἀνανέωσις; y para que no quedara duda ninguna, viene definido así, en contraposición precisamente a aquella; 2) que el proemio-transición de los Hechos en particular, no tiene nada de la προέκθεσις, porque no avanza el tema que se va a desarrollar, que es lo propio precisamente de ella, y además, también, porque lo que, en cambio, posee, es decir, la recapitulación, o ἀνακεφαλαίωσις, del libro precedente, le es completamente ajena; 3) que todo cuanto tiene Act. 1, 1-3, es de la ἀνανέωσις antes descrita, pues resume el contenido del libro precedente, para preparar la transición al siguiente, que es lo propio de aquella; 4) que, de hablarse de imperfecciones en el caso, habría de hablarse de ἀνανέωσις, y no de προέκθεσις, imperfecta, faltándole el segundo elemento de la indicación del nuevo tema, elemento apuntado por el preceptista griego. Luego veremos cómo esa ἀνανέωσις, si se quiere imperfecta—el preceptista hablaba en retórico, y, además, del caso más corriente y ordinario—no es ninguna anomalía literaria ni imperfección exclusiva de S. Lucas en la historia de los métodos literarios de la época.

Añadamos, finalmente, que, de buscarle algún otro nombre distinto del de ἀνανέωσις, habría de dársele el de ἀνακεφαλαίωσις, y no el de προέκθεσις, a ese proemio de los Hechos; porque, después de todo, es una recapitulación de la primera parte de la obra histórica de S. Lucas. Tiene, con todo, estas desventajas esa denominación sugerida por alguno: primero, que no se adapta al tipo general y corriente de

of the subjects discussed in the previous λόγος and of those which would be dealt with in the λόγος to which it was prefixed The important point is that the προέκθεσις summarised the contents of the previous λόγος in a long μέν clause and then in a corresponding δέ clause gave a shorter summary of the contents of the λόγος which is being opened Obviously the opening verses of Acts are a προέκθεσις... an imperfect προέκθεσις to the second λόγος", *The internal Evidence of Acts*, BC II, pp 135-136.

esos proemios-transiciones, del que es una simple variación el de los Hechos ([149]), y segundo, que aun cuando éste, como varios otros de la época, sólo conservan del doble elemento señalado para la ἀνανέωσις, el primero de la recapitulación, esa misma recapitulación no es una ἀνακεφαλαίωσις cualquiera, que igualmente puede cerrar una parte que todo un discurso, un libro que toda una obra; sino que se presenta con caracteres bien diferenciados—hasta con la renovación de la dedicatoria—que claramente indican se reanuda con una segunda parte o libro el hilo de la historia (ἀνανέωσις), aunque no se exprese, por otra parte, como generalmente se expresa en esos proemios-transiciones, mediante un segundo miembro antitético su tema.

Algo parecido diríamos de la denominación ἀνακεφαλαίωσις + προέκθεσις, que Wikenhauser sugiere para el tipo corriente de esos mismos proemios: está bien como indicador del doble elemento que entra en su composición, y en ese sentido, más bien que en el de una nomenclatura dicha, parece hablar su autor ([150]). Por lo demás, le falta toda base en la terminología de escuela, aparte de que el término mismo de προέκθεσις, como equivalente a una simple proposición, es más bien del género oratorio que del histórico, y aun ese mismo sentido apenás se ve cómo se salva en algunas indicaciones del tema harto generales y vagas de esos proemios, como aquella de Polibio, al principio del libro II: νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις πειρασόμεθα δηλοῦν.

---

(149) Refiriéndose, con todo, a esos ejemplos del tipo corriente y ordinario, con su doble sumario y su doble cláusula μέν-δέ correspondiente, escribe Cadbury: "For examples of ἀνακεφαλαίωσις see Norden, *Agnostos Theos* (1913) pp. 311-313, and above pp. 133 ff.", *Commentary on the Preface of Luke*, BC, II, p. 491, nota 1. Con mayor exactitud se expresa el mismo Norden en esa su página, por ejemplo: "Dass nun ein solcher Anfang des zweiten (oder überhaupt eines neuen) Buches einer Schrift—Rückblick mit kurzer ἀνακεφαλαίωσις des vorangegangenen, dann Themaangabe des neuen Buches—antiker Gepflogenheit entsprach, liesse sich an vielen Beispielen aus der Literatur beider Sprachen zeigen", *Agnostos Theos*, p. 311.

(150) "Dieselben (die Proömien) lassen sich in zwei Gruppen oder Typen scheiden. Der eine Typus fasst kurz zusammen, was in dem oder den vorangehenden Büchern ausführlich erzählt worden ist (ἀνακεφαλαίωσις, *recapitulatio*), um so den Übergang zum folgenden zu bilden; sehr oft wird auch

VII — DEFECTO FUNDAMENTAL DE LOS ESTUDIOS PRECEDENTES EN ESTA MATERIA

Pero pasemos de cuestiones de terminología a cuestiones más transcendentes y de fondo en esta materia. La composición literaria del proemio-transición del libro de los Hechos ¿es de una irregularidad tal, que arguya una invasión extraña del interpolador sobre el texto primitivo, o es más bien un caso corriente de proemios-transiciones dentro de los métodos literarios de la historiografía griega?

1° — Eduardo Norden y Alfredo Wikenhauser

Eduardo Norden, que ha llevado la defensa de la primera hipótesis con Sorof, Gercke, Hilgenfeld, Wendland, Loisy, Goguel y E. Meyer, presentó en 1913, como supremos modelos en este género de proemios-transiciones, los de Polibio y Diodoro, con su doble sumario y su doble cláusula μέν-δέ correspondiente [151].

Después de presentar esos modelos de ejemplaridad, según él, única, y tal, que no admite excepciones en toda la literatura griega y latina [152], concluye Norden: "Es, pues, evidente que también en el libro de los Hechos continuaba, en otro

---

eine gedrängte Inhaltsangabe des neuen Buches gegeben (προέκθεσις). Der andere Typ geht von allgemeinen literarischen, rhetorischen oder philosophischen Erwägungen aus. Zum ersten Typ und zwar in der Form ἀνακεφαλαίωσις + προέκθεσις, gehört das Proömium der Apg. Es ist zwar unvollständig und enthält nur die ἀνακεφαλαίωσις 1, 1-2, aber seine Anlage lässt sich ohne Schwierigkeit rekonstruieren. Der Autor wollte ursprünglich weiterfahren: τοῦτον δὲ τὸν λόγον ποιήσομαι oder ähnlich" WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, NA, VIII/3-5, Münster (1921) 141. Luego veremos la exactitud o inexactitud de las últimas afirmaciones.

(151) Hans Heinrich Wendt, con Overbeck y Harnack, fué uno de los pocos que disintieron por entonces en el campo alemán racionalista de las conclusiones de Sorof, de Gercke y de Hilgenfeld, WENDT, *Die Apostelgeschichte*⁹, Göttingen (1913) 66, nota 1.

(152) NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 312. De la literatura latina trae el principio del segundo libro de Caelius Antipater (conservado en el *Auct. ad Herenn.* IV, 12, 18, p. 306, 17 Marx): "In priore libro has res ad te scriptas, Luci, misimus, Aeli", cuyo complemento se adivina, dice, por los modelos

tiempo, de igual modo la antítesis iniciada entre las dos partes de la obra (153), y la reconstrucción, ensayada por él, del supuesto proemio primitivo, se basa, efectivamente, sobre el del segundo libro de las *Historias* de Polibio.

Ni Loisy, ni Goguel, ni Ed. Meyer aportan ningún elemento nuevo, que ilustre más los métodos literarios de la época: se limitan a repetir en tono más alto las conclusiones de Norden (154).

Wikenhauser extiende más, en 1921, el radio de esos modelos, y cita, además de los de Polibio y Diodoro, los proemios similares de Filón, Flavio Josefo y Artemidoro, con tanta mayor razón, cuanto que los de éstos, en especial del primero y del tercero, conservan una semejanza mucho más notable con el proemio de S. Lucas en los Hechos.

"Por estos modelos se deja fácilmente entrever—concluye Wikenhauser—el carácter y la construcción literaria de Act. 1, 1-2. Un segundo miembro con la cláusula δέ hubiera debido contener el tema del libro de los Hechos" (155). Ha quedado incompleto el proemio, y sólo conserva la ἀνακεφαλαίωσις; pero se reconstruye sin dificultad su diseño primero. El autor quería en un principio continuar así: τοῦτον δὲ τὸν λόγον ποιήσομαι, o de manera parecida (156).

---

de Polibio y de Diodoro. Alude igualmente a los proemios de Varrón y Vitrubio, y a los de S. IRENEO, *Ad Haer.* II, III, IV y V, dentro de la antigua literatura cristiana, *ibid.* pp. 312-313.

(153) "Dass sich also einst in den Acta die begonnene Antithese in entsprechender Weise fortgesetzt hat, ist offensichtlich", NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 312. Y con idéntica decisión y aún mayor: "Wenn nur deses Proömium nach dem wieder echt griechischen Anfang... kläglich in die Brüche geht, so begrüsst man ein absolut sicheres, auf Grund von unantastbarer Gewähr gestütztes Ergebnis der Kritik auch vom stilistischen Standpunkt aus mit Genugtuung: diese Vorrede ist schwer interpoliert und dadurch ist der Satz gründlich verdorben worden", NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, II, pp. 483-484.

(154) Sólo Ed. Meyer alude a otros dos proemios: al de FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, II, 1, y al de FILÓN, *De plantatione*, II, 1, cf. *Ursprung und Anfängen*, I, pp. 35-36.

(155) "Aus diesen Proben lässt sich Wesen und stilistischer Bau von Apg. 1, 1-2, leicht erkennen. Der Nachsatz mit δέ hätte das Thema der Apg. enthaltem müssen", WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, p. 142.

(156) WIKENHAUSER, *ob. cit.* p. 141.

Wikenhauser habla aquí demasiado influído por las conclusiones de Norden, aunque se separa sustancialmente de él, al atribuir esa incorrección literaria al autor mismo de los Hechos (157).

2 — Foakes Jackson y Kirsopp Lake

Es el mismo punto de vista defendido en 1922 por los editores de *Los Orígenes del Cristianismo*, Foakes Jackson y Kirsopp Lake. Aludiendo, en efecto, a la reconstrucción del supuesto proemio primitivo, Act. 1, 1-3, conforme a los modelos de Polibio y de Diodoro, escriben: "Norden piensa que esa cláusula δέ existió en el prólogo primitivo de los Hechos, y cree que originariamente debió de correr así la frase en el texto: Τὸν μὲν πρῶτον λόγον... ἀνελήμφθη, νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις ἅ τε αὐτὸς παρὼν εἶδον ἅ τε παρ' ἄλλων ἀξιοπίστων ὄντων ἐπυθόμην συγγράψαι πειράσομαι μέχρι τῆς ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημίας τοῦ Παύλου. De haberse construído debidamente, según las reglas de la composición helenística, así se hubiera moldeado sin duda el principio de los Hechos; pero no hay certeza ninguna de que así se construyó, y el partido mejor es reconocer en el caso, como en tantos otros del mismo libro, que el autor no se mostró perfecto literato (158).

(157) Aunque no cita ejemplo alguno, parece admitir Wikenhauser, al presentar sus nociones, la posibilidad y aun la existencia de aquel tipo de proemio, que sólo da el sumario o recapitulación del libro o de los libros precedentes, sin avanzar el tema del nuevo: "Der eine Typus fasst kurz zusammen, was in dem oder den vorangehenden Büchern ausführlich erzählt worden ist (ἀνακεφαλαίωσις, *recapitulatio*), um so den Übergang zum folgenden zu bilden; sehr oft wird auch eine gedrängte Inhaltsangabe des neuen Buches gegeben (προέκθεσις)", *ob. cit.* p. 141. Aunque luego se olvida de él, al aplicar esas nociones al caso particular de S. Lucas. Y la razón, en el fondo, debe de ser aquella de que, a su juicio, el principio mismo de Act. 1, 1-2, le clasifica ya en la segunda manera de ese su primer tipo de proemios.

(158) "Had Acts been constructed properly, according to the rules of Hellenistic writing, the opening would doubtless have been so phrased, but there is no certainty that it was, and the preferable alternative is to recognise that here, as elsewhere, the writer is not completely skilful", JACKSON-LAKE, *The internal Evidence of Acts*, BC, II, p. 136.

Acaba de repetir las mismas ideas K. Lake en su estudio-nota sobre el prólogo de los Hechos: "Cualquier texto y cualquiera interpretación que se adopte, su estructura chocará siempre—dice—con los cánones de la composición literaria griega" (159).

Si con esto quisieran decirnos estos autores que así hubiera debido escribir S. Lucas, en el caso de querer atenerse a la forma más corriente de esos proemios-transiciones, estaríamos de acuerdo, y nada habría que objetar contra ello; pero no es eso lo que se quiere decir, sino otra cosa muy distinta, a saber: que ése es el único tipo y modelo de proemios-transiciones, el único posible, dentro de los métodos literarios de la época, y que, por lo tanto, o Lucas incurrió en una irregularidad literaria más o menos imperdonable, o ésa es obra de la mano destructora del interpolador posterior. Y eso, ciertamente, nos parece demasiado decir.

El defecto de estos autores parte de una visión parcial excesivamente limitada del campo de los proemios en la época helenística. La flexibilidad y libertad de movimientos en los escritores griegos era entonces tan grande como puede serlo hoy en los escritores modernos, y nada más antihistórico ni anticrítico que pretender someterlos inflexiblemente a todos a un mismo esquema de transición entre los diversos libros o partes de una obra. Junto a ese tipo de proemios, representado por Polibio y Diodoro, por Filón, Artemidoro y, en parte, también por Flavio Josefo, existen varios otros que se mueven en moldes diferentes, y algunos en estos mismos del principio de los Hechos, o en otros análogos a ellos, con sólo el sumario del libro o de los libros ya terminados, entrando luego directamente en materia sin especial indicación del tema que va a seguir.

---

(159) "The Preface certainly begins with a description of the contents of the *first book...*, but as it stands at present it gives a very imperfect summary... Whatever text and whatever interpretation be adopted the structure of the Preface offends against the canons of Greek writing. The μέν in vs. 11 is not balanced by a δέ-clause, nor by any adequate substitute for δέ, and there is no description of the subjects to be dealt with in the second book, as custom would have dictated and the opening of the Preface leads us to expect", *The Preface to Acts*, BC. V, p. 1.

VIII — ESTUDIO DE LOS PROEMIOS-TRANSICIONES EN LA EPOCA HELENISTICA

Con el presentimiento de que no había sido aún suficientemente explorado el terreno, creímos deber internarnos por él, recorriéndolo en todas direcciones dentro de la historiografía griega, por si lográbamos iluminar definitivamente este punto.

No bastaba limitarse a unos pocos autores ni a un solo modelo, el más perfecto si se quiere. Era más vasto el campo y precisaba recorrerlo todo. El arte de proemiar tuvo su desarrollo perfecto, y también su decadencia, en los siete siglos que van del IV a. Ch. al III p. Ch., y a ellos había que acudir para la solución del problema [160].

Creemos que no ha sido estéril e infecundo nuestro trabajo al elevar hasta ocho el número de esos proemios-transiciones, análogos al de S. Lucas, dentro de la historiografía griega más o menos contemporánea: dos de Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, VIII, 1; XIII, 1; y seis de Herodiano, *Historia del Imperio desde la muerte de Marco Aurelio*, III, 1; IV, 1; V, 1; VII, 1; VIII, 1. Y si sumamos todavía a esos modelos, como creemos deben sumarse, los cinco proemios discutidos de la *Anábasis*, II, 1; III, 1; IV, 1; V, 1; VII, 1, vengan de la pluma misma de Jenofonte, como quieren Didot y Vecchelli, o de la de lectores cultos de época muy antigua,

---

(160) Hemos hallado algunas indicaciones buenas para nuestro estudio en Theodor BIRT, *Das antike Buchwesen*, Berlin, 1882; *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens*[3], HKAW, I/3, München, 1913; H. LIEBERICH, *Studien zu den Proömien in der griechischen und byzantinischen Geschichtschreibung*, 2 Bände, München, 1899-1900; Georgius ENGEL, *De antiquorum epicorum, didacticorum, historicorum prooemiis*, Marpurgi Cattorum, 1910; R. LAQUEUR, *Ephoros*, Hermes, XLVI (1911) 161-206; 321-354; Henry CADBURY, *Commentary of the Preface of Luke*, BC, II, pp. 491-492; *The Making of Luke-Acts*, London (1927) 198-201. Dentro de esa literatura, merece destacarse el estudio de Engel sobre los proemios de la épica, de la didáctica y de la historiografía antiguas; aunque su investigación versa más bien sobre los proemios en general, y no tanto sobre nuestros proemios-transiciones entre los diferentes libros de una obra, trae, con todo, algunos análisis importantes también sobre éstos y su estudio se extiende casi por el mismo período de tiempo que el nuestro, es decir, del s. IV a. Ch. al s. II p. Ch. inclusive.

como piensa Teodoro Birt, o de la de los Gramáticos alejandrinos, como prefiere Engel, con Rehdantz-Carnuth; el número total de esos proemios paralelos al de Act. 1, 1-3, ascendería a trece dentro de la historiografía griega.

1º — Los tres períodos del arte de proemiar según Th. Birt

En líneas generales, se pueden distinguir, con Teodoro Birt, tres períodos en esta materia dentro de la literatura griega y romana.—1) Los historiadores más antiguos, como Herodoto, Tucídides y Jenofonte, no distribuyen el argumento en libros, de suerte que formen éstos literariamente una verdadera unidad, sino que narran más bien, según se presentan los hechos, con divisiones, a lo más, elementales, como de años, por veranos e inviernos, según lo estila Tucídides. — 2) Cuando se presentó por primera vez la necesidad de la división misma material del escrito en volúmenes o libros, surgió a la vez la tendencia de darles una unidad literaria, más o menos autónoma o independiente. De Eforo dice Diodoro, *Biblioth. Hist.*, V, 1: τῶν γὰρ βίβλων ἑκάστην πεποίηκε περιέχειν κατὰ γένος τὰς πράξεις. De aquí procedió el que también los escritores didácticos encabezasen con un proemio cada libro, según el uso entonces dominante, dándole así una como personalidad autónoma e independiente, como se puede ver en Polibio y Diodoro. Así, escribe todavía κατὰ γένος en tiempos relativamente tardíos el mismo Appiano. Por lo demás, el mismo Polibio trata de cerrar después de cada dos años un libro, a partir del VII, de suerte que coincida, generalmente al menos, con el término del año el término también del libro. — 3) Tal vez se pueda señalar el comienzo de un tercer período con Tito Livio. Se abandona ya en su mayor parte el procedimiento indicado; se dejan, según el modelo de la poesía épica, los proemios particulares a cada uno de los libros, y, según el mismo modelo, se redondea, en cambio, y se elabora lo más posible en su contenido cada uno de ellos, a la manera de una rapsodia. Es maestro

en esta manera de narración el historiador latino Tácito, que gusta de cerrar, como un autor épico o más bien dramático, con algún hecho impresionante cada libro: así, cierra con la muerte de Mesalinas el libro XI de sus *Anales*, y con la de Claudio el XII, y otros que se pudieran citar (161).

No siempre existió, pues, según esto, la costumbre de pasar de un libro a otro mediante esos proemios-transiciones, que señalaban los límites entre las diversas partes de una obra; ni, cuando existió, fué universal entre los historiadores su uso. No pocas de las obras históricas, aun del período helenístico, pasan de un libro a otro sin interrupción o separación alguna en el relato. "Flavio Josefo en la *Guerra Judía*—dice Laqueur—, Arriano en su *Anábasis*, Tácito en sus *Anales*, y en su *Historia* Herodiano (162) y otros, renuncian absolutamente a toda composición literaria de cada libro de por sí, y pasamos, en la lectura, de un libro a otro sin dar con la más leve indicación de que nos hallamos dentro de un nuevo libro; y ese mismo es el caso ordinario de Dionisio Halicarnaso y de Eusebio de Cesarea" (163).

Viniendo ya al estudio particular de esos proemios-transiciones entre los diversos libros, ninguna luz podemos esperar, desde luego, de las reglas formuladas por los antiguos preceptistas para la solución de nuestro problema. Hablando de este tema, observó ya Engel cómo no ha sobrevivido ninguna regla de los autores antiguos en lo que se refiere a la composición de los proemios en general, como tampoco de los proemios épicos y didácticos en particular (164). Todos los

---

(161) Cf. Theodor BIRT, *Kritik und Hermeneutik*, pp. 172-173.

(162) No es exacta la afirmación de Laqueur tratándose de Herodiano, al menos en toda su universalidad: más, si exceptuamos el comienzo del libro II, todos los demás de su Historia se abren con un pequeño proemio o transición, que marca los límites del nuevo libro, como veremos luego.

(163) LAQUEUR, *Ephoros*, pp. 166-167

(164) "Valde sane, ut opinor, miraberis, si contendo nulla veterum praecepta ad prooemium universe spectantia, nulla fere de historico, nulla omnino de epico didacticoque principia exstare. Tamen quin olim praesto fuerunt, nemo, ni fallor, in dubium vocabit, praesertim dum duo documenta, quae ad prooemium historicum pertinent, possideamus. Omnes loci, qui de prooemiis agunt, semper oratoriam artem spectant". ENGEL, *ob. cit.* p. 6.

pasajes que en las preceptivas hablan acerca de los proemios, se refieren a la oratoria ([165]).

Sólo hay dos excepciones para los proemios históricos: una breve alusión de Luciano a la libertad que tienen los historiadores para servirse del proemio o prescindir de él, y al objeto que persigue, que es despertar la atención y docilidad de sus lectores ([166]); y un trozo de autor anónimo latino, el cual nos dice suele tocarse en el proemio el bien general de la historia, como lo hizo Catón, o se da razón de la persona que escribe, como lo hizo Salustio, o se pondera la importancia del tema que se va a desarrollar, como prefirió Tito Livio ([167]). Y si se ha conservado poco sobre la composición de los proemios históricos en general, sobre la de estos proemios-transiciones de un libro a otro dentro de una misma obra, podemos decir que no nos han dejado nada los tratadistas ([168]). Esas reglas hay que ir a buscarlas en los modelos mismos existentes dentro de la historiografía griega.

2° — Los proemios de Polibio, Diodoro y Dionisio Halicarnaso

Eforo (IV a. Ch.) es el primer autor de quien nos consta con certeza, por documentos literarios, escribió proemios a cada uno de sus libros, según informes recibidos de Diodoro, *Bibl. Hist.*, XVI, 76: καὶ βίβλους γέγραφε τριάκοντα, προοίμιον ἑκάστῃ προθείς, y escribió treinta libros encabezando cada uno con su proemio ([169]); pero nada sabemos de su composición literaria ni de su forma ([170]).

(165) Arriba hemos citado los de Cornuto, Hermógenes y Quintiliano.

(166) *Quomodo historia conscribenda*, 52-55, en *Luciani Opera*, II, pp. 26-27.

(167) HALM, *Rhetores Latini Minores*, p. 588, 31. Cf. ENGEL, *ob. cit.* pp. 41-42.

(168) Las indicaciones brevísimas sobre la ἀνανέωσις del *Arte Retórica* conocida con el nombre de Cornuto, se refieren propiamente a la oratoria.

(169) *Diodori Bibliotheca Historica*, recognovit Curtius Theodorus FISCHER, IV, Lipsiae (1906) 112.

(170) Como escribe Schwartz a este propósito: "Aber welche Grundsätze Ephoros verfolgt, welche Erfolge er auf diesem Gebiete erzielt hat, ist bei dem Verlust des Originals nicht mehr zu ermitteln; nur die Tatsache, dass er aus den einzelnen Büchern Sondereinheiten zu machen versuchte, steht

Otro tanto hay que decir sobre los de Teopompo (IV a. Ch.) y Duris de Samos (IV III a. Ch.), a los que aluden Polibio, Diodoro y Dionisio Halicarnaso ([171]), y sobre los de Timeo (IV III a. Ch.), de quien igualmente sabemos escribió proemios a cada uno de sus libros ([172]).

Cuatro modelos ciertos de esos proemios-transiciones nos ha conservado Polibio (II a. Ch.). De su obra histórica, compuesta de cuarenta libros, sólo nos quedan completos los cinco primeros, con largos fragmentos de los demás. Además del prólogo general a toda la obra y del particular al libro I, Polibio se sirve en ellos de esos proemios-transiciones para marcar los límites de cada libro; así, al pasar al segundo, recuerda sumariamente a los lectores la materia tratada en el primero e indica la que va a seguir: Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βύβλῳ διεσαφήσαμεν... ἕως τοῦ τέλους καὶ τῆς Καρχηδονίων ἐπικρατείας. νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις πειρασόμεθα δηλοῦν ([173]).

Igualmente resume al principio del libro III el contenido de los dos primeros y avanza en un segundo miembro δέ, correspondiente al primero μέν, el tema que se inicia: Ὅτι μὲν ἀρχὰς ὑποτιθέμεθα τῆς αὑτῶν πραγματείας... ἐν τῇ πρώτῃ μὲν τῆς ὅλης συντάξεως, τρίτῃ δὲ ταύτης ἀνώτερον βυβλῳ δεδηλώκαμεν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς αἰτίας, δι' ἃς ἀναδραμόντες τοῖς χρόνοις πρὸ τούτων τῶν καιρῶν συνεταξάμεθα τὰς πρὸ ταύτης βύβλους, ἐν αὐτῇ 'κείνῃ διεσαφήσαμεν. νῦν δὲ πειρασόμεθα τοὺς προειρημένους πολέμους, καὶ τὰς αἰτίας, ἐξ ὧν ἐγένοντο καὶ δι' ἃς ἐπὶ τοσοῦτον ηὐξήθησαν, μετ' ἀποδείξεως ἐξαγγέλλειν, βραχέα προειπόντες ὑπὲρ τῆς αὑτῶν πραγματείας ([174]).

---

fest", PAULY-WISSOWA, *Ephoros*, VI, Stuttgart (1909) 9-10. Véanse ENGEL, *De antiquorum epicorum, didacticorum, historicorum prooemiis*, p. 148; y, sobre todo, LAQUEUR, *Ephoros*, pp. 161-207; 321-354

(171) A los proemios de Teopompo aluden Poliblo, VIII, 11, y DIONISIO HALICARNASO, *Antigüedades Romanas*, I, 1; de Duris de Samo habla Diodoro, XV, 60. Véase ENGEL, *ob. cit* pp. 48-49.

(172) Cf WACHSMUTH, *Einleitung in das Studiam der alten Geschichte* (1895) 550; y ENGEL, *ob. cit*, pp. 49-50.

(173) *Polybii Historiae*, editionem a Ludovico DINDORFIO curatam retractavit Theodorus BÜTTNER-WOBST, I², Lipsiae (1905) 122.

(174) *Ibid*, I², p. 212

De manera parecida recapitula en el proemio del libro IV el contenido del III, y anuncia el tema del siguiente: Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βύβλῳ, τὰς αἰτίας ἐδηλώσαμεν... μέχρι τῆς μάχης τῆς περὶ τὸν Αὔφιδον ποταμὸν καὶ πόλιν Κάνναν γενομένης. νῦν δὲ τὰς Ἑλληνικὰς διέξιμεν πράξεις ([175]).

El libro V carece de proemio, si no es que se ha perdido. El VI tiene uno del mismo corte y construcción que los primeros ([176]). No conocemos los que escribió al principio de los demás libros: lo que sí sabemos es que a partir del VII sustituyó por las προεκθέσεις κατ' ὀλυμπιάδα las προγραφαί que hasta entonces había empleado en los seis primeros ([177]).

Merece un puesto de honor junto a Polibio, Diodoro de Sicilia (I a. Ch.). Es tal vez el escritor que más se preocupó de los proemios, entre todos los historiadores de la época helenística, fijando escrupulosamente las fronteras de cada libro y trabajándolo como una unidad literaria independiente. De los cuarenta libros que componían su *Biblioteca Histórica* se salvaron quince: los cinco primeros, más los diez que median entre el X y el XX. Después de un prólogo general a la obra, en la que expone lo que debe saber todo lector para conocer al autor y su obra, ya en el capítulo 42 del primer libro resume el contenido de toda su primera parte, e indica el tema de la segunda: Τῆς πρώτης τῶν Διοδώρου βίβλων διὰ τὸ μέγεθος εἰς δύω βίβλους διῃρημένης ἡ πρώτη μὲν περιέχει προοίμιον περὶ ὅλης τῆς πραγματείας καὶ τὰ λεγόμενα παρ' Αἰγυπτίοις... πρὸς δὲ τούτοις περὶ τῶν θεῶν... ἑξῆς δὲ περὶ τοποθεσίας τῆς κατ' Αἴγυπτον χώρας... ἔτι δὲ τὰς πρὸς ἕκαστον τῶν συγγραφέων ἀντιρρήσεις· ἐν ταύτῃ δὲ τῇ βίβλῳ τὰ συνεχῆ τοῖς προειρημένοις διέξιμεν ([178]).

Al principio del II libro da la recapitulación del I, y apunta el tema que va a seguir: Ἡ μὲν πρὸ ταύτης βίβλος τῆς... συν-

(175) *Ibid.* II, Lipsiae (1889) 1.

(176) No posee, sin embargo, ese proemio con sus repeticiones al fin del libro V y principio del VI la cuadratura perfecta de los anteriores.

(177) *Polybii Historiae*. XI, 1-5, *edic. cit.* III, Lipsiae (1893) 127-128. Sobre los proemios de Polibio, cf. ENGEL, *ob. cit.* pp. 50-59.

(178) *Diodori Bibliotheca Historica*. Recognovit Fr. VOGEL, Lipsiae (1888) 75-76.

τάξεως οὖσα πρώτη περιέχει: τὰς κατ' Αἴγυπτον πράξεις· ἐν αἷς ὑπάρχει τά τι περὶ τῶν θεῶν παρ' Αἰγυπτίοις μυθολογούμενα... πρὸς δὲ τούτοις περί τε τῆς κατ' Αἴγυπτον χώρας καὶ τῶν ἀρχαίων βασιλέων... ἑξῆς δὲ... ἔπειτα διήλθομεν περὶ τῶν νόμων... ἔτι δὲ... πρὸς δὲ τούτοις... ἐν ταύτῃ δ' ἀναγράψομεν τὰς κατὰ τὴν 'Ασίαν γενομένας πράξεις ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις, τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῆς τῶν 'Ασσυρίων ἡγεμονίας ποιησάμενοι (179).

Al pasar al libro III, resume Diodoro el contenido de los dos primeros y anuncia igualmente el tema del nuevo: Τῶν πρὸ ταύτης βίβλων δυοῖν οὐσῶν ἡ μὲν πρώτη περιέχει τὰς κατὰ τὴν Αἴγυπτον πράξεις... ἡ δὲ δεύτερα τὰς κατὰ τὴν 'Ασίαν [καὶ τὰς] ἐν τοῖς ἀρχαίοις συντελεσθείσας πράξεις ὑπὸ τῶν 'Ασσυρίων... ἑξῆς δὲ περὶ τῶν Χαλδαίων... καὶ περὶ τῆς 'Αραβίας... καὶ τὸ τελευταῖον περὶ τῶν 'Υπερβορέων, ἐν δὲ ταύτῃ τὰ συνεχῆ τοῖς προϊστορημένοις προστιθέντες διέξιμεν περὶ Αἰθιόπων καὶ τῶν Λιβύων καὶ τῶν ὀνομαζομένων 'Ατλαντίων (180).

En el proemio del libro IV habla primero de las dificultades que presenta la historiografía de tiempos tan antiguos, tanto por su oscuridad como por la confusión creada por los escritores y la variedad misma de las cosas; luego pasa a dar el sumario de los tres primeros libros y a indicar el tema del IV: 'Εν μὲν οὖν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις τρισὶν ἀνεγράψαμεν τὰς παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι μυθολογουμένας πράξεις... πρὸς δὲ τούτοις τὰς τοποθεσίας τῆς παρ' ἑκάστοις χώρας... πάντα τὰ μνήμης ἄξια καὶ παραδοξολογούμενα διεξιόντες, ἐν ταύτῃ δὲ τὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἱστορούμενα κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους περὶ τῶν ἐπιφανεστάτων ἡρώων τε καὶ ἡμιθέων (181).

Todos estos proemios-transiciones siguen el mismo método de composición literaria: recapitulan primero el contenido de los libros precedentes, a la manera de los proemios que se leen

(179) *Ibid.* I, p. 169.
(180) *Ibid.* I, p. 268.
(181) *Ibid.* I, p. 394.

en la *Anábasis* de Jenofonte, y pasan luego a indicar el tema del nuevo libro.

Al principio del libro V empieza por declarar cuánto sirve la división en la historia; cómo la descuidó Timeo y la cultivó, en cambio, Eforo, y cómo a su ejemplo va a tratar en este libro, de las islas, y primeramente de Sicilia: Καὶ ταύτην τὴν βίβλον ἐπιγράφοντες νησιωτικὴν ἀκολούθως τῇ γραφῇ περὶ πρώτης τῆς Σικελίας ἐροῦμεν, ἐπεὶ καὶ κρατίστη τῶν νήσων ἐστὶ καὶ τῇ παλαιότητι τιμυθολογυμένων πεπρώτευκεν (182).

Falta en esta transición el consabido sumario del libro o de los libros precedentes, contentándose Diodoro con apuntar el nuevo tema. Es un tipo de proemios-transiciones distinto de los anteriores el que aquí se dibuja, y que luego desarrollará especialmente Apiano. Llamamos sobre él la atención, porque rompe con la cuadratura del doble sumario y del doble miembro μέν-δέ correspondiente de que nos hablan los críticos, y tratándose del autor, según ellos, modelo dentro de esos métodos literarios, es buena prueba de la libertad de movimientos que decíamos al principio, en lo que se refiere a la composición de esos proemios, de parte de los historiadores griegos.

Desde el libro XI vuelve a los mismos procedimientos primeros, con la diferencia de que preceden, como en los libros IV y V, algunas consideraciones generales de orden histórico, literario, moral o filosófico, y que se orienta de manera más o menos afortunada para tender el puente al nuevo libro (183).

---

(182) *Ibid.* II, 4. Otras profundas diferencias de composición en los proemios de Diodoro, a partir del libro IV, las ha hecho destacar con relieve LAQUEUR, *Ephoros*, pp. 162-166.

(183) Como observa bien Laqueur: "Von Buch IV ab tritt ein völliger Umschwung ein: die ins Einzelne gehenden Analysen der vorausgehenden Bücher fehlen von nun an, und die Mitteilung über den Stand des Werkes ist nicht mehr der eigentliche Zweck des Proömiums, sondern findet sich nebenbei eingeschoben. Statt dessen treten in den Vordergrund Betrachtungen moralischer oder wissenschaftlicher Natur, von denen aus erst in mehr oder minder geschickter Weise der Übergang zum Thema gefunden wird dergestalt, dass an die eben charakterisierten Reflexionen sich eine knappe Orientierung über den Punkt anschliesst, an dem das Werk augenblicklich steht. Der Schriftsteller hebt also von IV ab in gewisser Weise mit jedem Buch von neuen an, indem er seine Absichten erörtert, während er sich

Tampoco se da ya en el primer sumario más que el contenido del último libro, y las fórmulas mismas en esas transiciones tienden a estereotiparse y casi son fijas. Laqueur ha llamado la atención sobre el perfecto paralelismo de dos de ellos (184).

Los proemios-transiciones del libro XIX y del XX recapitulan de nuevo, aunque muy sucintamente en su primer sumario, el contenido de los precedentes libros, volviendo a la manera de los proemios de la *Anábasis* y del mismo Diodoro en los libros III y IV, para dar en un segundo sumario el tema del siguiente libro (185).

Su contemporáneo Dionisio Halicarnaso (I a. Ch.) más bien se apartó de esos métodos, escribiendo sólo un proemio para cada una de las dos grandes partes en las que dividió sus *Antigüedades Romanas*. Pasa de un libro a otro, en general, sin indicación alguna, como en VI-VII, VIII-IX, IX-X; e indica su división mediante la repetición de algunas palabras o de un mismo período en el término y principio de ellos, como en II-III, III-IV, IV-V, V-VI y X-XI.

Alude, con todo, expresamente alguna vez al fin del libro, como en VIII, 91: Ἄλλο δ' ἐπὶ τῆς τούτων ὑπατείας λόγου ἄξιον οὐδὲν ἐπράχθη (186). Otras apunta ya el doble sumario con la doble cláusula μέν-δέ correspondiente, VII-VIII: Καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τούτων συντελεσθέντα τῶν ὑπάτων τοιάδε ἦν. Οἱ δὲ μετὰ τούτους ἀποδειχθέντες ὕπατοι κατὰ τὴν ἑβδομηκοστὴν καὶ τρίτην ὀλυμπιάδα (187). Otras, finalmente, echando mano de la doble cláusula δέ-δέ alude al tema desarrollado anteriormente e indica el que va a seguir, I, 9: Μυρία δ' εἰς τοῦτο λέγειν ἔχων καὶ πολλοῖς τεκμηρίοις χρῆσθαι δυνάμενος ἀνδρῶν τε μαρτυρίας φέρειν οὐκ ἀξίων ἀπιστεῖσθαι, πάντα ἀναβάλλομαι ταῦτα εἰς τὸν περὶ τῆς πολιτείας αὐτῶν συγγραφησόμενον λόγον, νυνὶ δὲ ἐπὶ τὴν ἑξῆς διήγησιν τρέ-

---

vorher in I, II und III durchaus im Hintergrund gehalten hat", *art. cit.* pp. 162-163

(184) *Ephoros*, p. 163.

(185) *Ibid.* V, Lipsiae (1906) 7 y 176. Véase sobre los proemios de Diodoro, ENGEL, *ob. cit.* pp. 67-78.

(186) *Dionysii Halicarnasensis Antiquitatum Romanarum quae supersunt*, edidit C. JACOBY, III, Lipsiae (1891) 270.

(187) *Ibid.* III, p. 122.

ψομαι τὴν ἀνακεφαλαίωσιν τῶν ἐν ταύτῃ δεδηλωμένων τῇ βίβλῳ τῆς ἐχομένης γραφῆς ποιησάμενος ἀρχήν ([188]).

3° — Filón, Flavio Josefo, Apiano y Artemidoro

El judío alejandrino Filón (I p. Ch.) es más fiel a los métodos literarios de Polibio y Diodoro. Así pasa del libro I al II en su *Vida de Moisés:* Ἡ μὲν προτέρα σύνταξις... ἣν δὲ νυνὶ συντάττομεν, περὶ... ([189]); como del II al III: Δύο μὲν ἤδη μέρη... τρίτον δὲ... ([190]). Igualmente en sus obras didácticas, *De Specialibus Legibus*, II: Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης συντάξει... νυνὶ δὲ... ([191]); *De plantatione*, II: Ἐν μὲν τῷ προτέρῳ βιβλίῳ... ἐν δὲ τούτῳ... ([192]); *Quod omnis probus liber*, II: Ὁ μὲν πρότερος λόγος... οὑτοσὶ δ' ἐκείνου συγγενής... ([193]). Con todo, en la división de los libros II-III y IV-V de la primera, omite los sumarios, y sólo se conserva fiel a la doble cláusula μέν-δέ, como signo de enlace entre ellos.

Es el sistema seguido generalmente por el historiador judío Flavio Josefo (I p. Ch.), tanto en su *Guerra Judía*, I-II, II-III, IV-V (sólo δέ III-IV), como en su obra *Contra Apión*, aunque en ésta se abre el libro II con este doble sumario clásico: Διὰ μὲν οὖν τοῦ προτέρου βιβλίου, τιμιώτατέ μοι Ἐπαφρόδιτε, περί τε τῆς ἀρχαιότητος ἡμῶν ἐπέδειξα... Ἄρξομαι δὲ νῦν τοὺς ὑπολειπομένους τῶν γεγραφότων τι καθ' ἡμῶν ἐλέγχειν ([194]). Con frecuencia aún mayor echa mano de estos proemios-transiciones en sus *Antigüedades Judías*. En total, son cuatro: los de los libros XIV y XV, fundidos sobre el tipo de Polibio y Diodoro, con el doble sumario correspondiente; y los de los libros VIII y XIII, que nos interesa hacer destacar por sus analogías con el de S. Lucas ([195]).

---

(188) *Ibid.* I, Lipsiae (1885) 151-152.
(189) Leopoldus Cohn, *Philonis Alexandrini opera*, IV, Berolini (1902) 200.
(190) *Ob. cit.* p. 216.
(191) *Ob. cit.* V, Berolini (1906) 85.
(192) P. Wendland, *ob. cit.* II, Berolini (1897) 133.
(193) Cohn-Reiter, *ob. cit.* VI, Berolini (1915) 1.
(194) S. A. Naber, *Flavii Iosephi opera omnia*, VI, Lipsiae (1896) 241.
(195) No observó bien esos proemios Engel, cuando escribió erróneamente: "Ceterum e libris *Antiquitatum* solus quartus decimus suum prooemium

FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judías*

VIII, 1. Περὶ μὲν οὖν Δαυίδου καὶ τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ, καὶ ὅσων ἀγαθῶν αἴτιος γενόμενος τοῖς ὁμοφύλοις πολέμους τε καὶ μάχας ὅσας κατορθώσας γηραιὸς ἐτελεύτησεν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δεδηλώκαμεν. Σολομῶνος δὲ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ, νέου τὴν ἡλικίαν ἔτ' ὄντος, τὴν βασιλείαν παραλαβόντος, ὃν ἔτι ζῶν ἀπέφηνε τοῦ λαοῦ δεσπότην κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν [καθίσαντος ἐπὶ τὸν θρόνον], ὁ μὲν πᾶς ὄχλος ἐπευφήμησεν, οἷον εἰκὸς ἐπ' ἀρχομένῳ βασιλεῖ, τελευτῆσαι καλῶς αὐτῷ τὰ πράγματα, καὶ πρὸς γῆρας ἀφικέσθαι λιπαρὸν καὶ πανεύδαιμον τὴν ἡγεμονίαν (196).

VIII, 1. Hemos hablado en el libro precedente sobre David y sus virtudes, y cómo terminó sus días, ya anciano, después de haber beneficiado tanto a su pueblo y llevado a feliz término tantas guerras y batallas. Y cuando su hijo Salomón, todavía muy joven, se apoderó del poder —aún en vida su padre, le había proclamado señor del pueblo según la voluntad de Dios— y subió al trono, toda la muchedumbre de Israel le aclamó, como se acostumbra hacerlo con todo rey que comienza su reinado, deseándole toda prosperidad, con una longevidad dichosa y un floreciente gobierno.

XIII, 1. Τίνα μὲν οὖν τρόπον τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος καταδουλωσαμένων αὐτὸ τῶν Μακεδόνων ἀνεκτήσατο τὴν ἐλευθερίαν, καὶ δι' ὅσων καὶ πηλίκων ἀγώνων ὁ στρατηγὸς αὐτῶν ἐλθὼν Ἰούδας ἀπέθανεν ὑπὲρ αὐτῶν μαχόμενος, ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δεδηλώκαμεν· μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τὴν Ἰούδα πάλιν ὅσον ἦν ἔτι τῶν ἀσεβῶν καὶ παραβεβηκότων τὴν πάτριον πολιτείαν ἐπέφυ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ πανταχόθεν αὐτοὺς ἀκμάζον ἐκάκου (197).

XIII, 1. Hemos explicado en el volumen que precede cómo recobró su libertad la nación judía, después de haberla sometido a esclavitud los Macedonios, y cómo murió en su defensa, después de tantos y tan grandes combates, su jefe Judas. A su muerte se echaron de nuevo sobre los judíos cuantos impíos y transgresores había de la ley patria, y de todas partes los devastaban en gran manera.

possidet, ubi Iosephus morem secutus Polybii et Diodori, argumentum libri praecedentis in memoriam revocat primum, et deinde libri sequentis in universum memorat". *ob. cit.* p. 8. Son cuatro, y de doble tipo, como hemos dicho.

(196) *Flavii Iosephi opera omnia*, post Immanuelem Bekkerum recognovit Samuel A. NABER, II, Lipsiae (1889) 169.

(197) *Ibid.* III, Lipsiae (1892) 143. Sobre este proemio-transición de Flavio Josefo llamó la atención en 1927 CADBURY en su obra *The Making of Luke-Acts*, London (1927) 198-199.

Los dos proemios suprimen, como se ve, el segundo miembro con la indicación del nuevo tema. El historiador judío se contenta con dar en ellos el resumen del libro VII y del XII, respectivamente, entrando luego sin más preámbulos en materia. El caso es, pues, perfectamente análogo al de S. Lucas en su proemio del libro de los Hechos (198).

También Apiano (II p. Ch.) cultivó los métodos literarios de Polibio y Diodoro, escribiendo, además del proemio general, los proemios-transiciones como puntos de partida del nuevo libro. Las fórmulas, con todo, no vienen tan estereotipadas y fijas, y si bien no desconoce el doble sumario con la doble cláusula μέν-δέ correspondiente, por ejemplo en su *Historia Romana de las guerras civiles*, III, 1, y IV, 1; sin embargo, tiene ya una tendencia marcada a abreviar y aun a suprimir el sumario primero, contentándose con una breve indicación del término al que se ha llegado en el relato anterior, y en otros casos decididamente lo suprime, limitándose a anunciar el tema del nuevo libro. Con ello crea Apiano un tercer tipo de estos proemios-transiciones, esbozado ya, por otra parte, como lo hicimos notar a su tiempo, al principio del libro VI de Polibio. Citemos, entre otros, un ejemplo:

APIANO, *Historia Romana, VII: La guerra de Aníbal*

῞Οσα δὲ ᾿Αννίβας ὁ Καρχηδόνιος ἐξ ᾿Ιβηρίας ἐς ᾿Ιταλίαν ἐσβαλών, ἑκκαίδεκα ἔτεσιν οἷς ἐπέμεινε πολεμῶν, ἔδρασέ τε καὶ ἔπαθεν ὑπὸ ῾Ρωμαίων, ἕως αὐτὸν Καρχηδόνιοί τε κινδυνεύοντες περὶ τῇ πόλει ἐπὶ τὰ σφέτερα μετεπέμψαντο καὶ ῾Ρωμαῖοι τῆς ᾿Ιταλίας ἐξήλασαν, ἥδε ἡ γραφὴ δηλοῖ (199).

Este libro muestra los daños causados y a la vez sufridos de parte de los romanos por el general cartaginés Aníbal en los dieciséis años que se mantuvo guerreando con sus tropas traídas de España a Italia, hasta que, a ruegos de sus conciudadanos, entonces en peligro, y expulsado por los romanos, volvió a su patria.

(198) Es verdad que el nombre mismo de Salomón, contrapuesto al de David, anuncia ya en cierta manera el tema del nuevo libro: pero eso no destruye el hecho de la ausencia del segundo miembro con la indicación explícita del nuevo tema, según acostumbran los métodos literarios de Diodoro y de Polibio.

(199) *Appiani Historia Romana*, edidit Lud. MENDELSSOHN, I, Lipsiae (1879) 146-147.

De muy parecida manera pasa el autor, del libro I de *Las guerras civiles*, al II:

Ταῦτα δὲ ὅπως ἐγένετο καὶ ὅπως ἀνῃρέθησαν ὅ τε Πομπήιος καὶ ὁ Γάιος, ἡ δευτέρα τῶν ἐμφυλίων ἥδε δηλοῖ (200).	Cómo sucedió todo esto y cómo sucumbieron, primero Pompeyo y luego Cayo César, lo muestra este segundo libro de las guerras civiles.

Artemidoro de Daldis en Lidia (II p. Ch.) escribió al principio de su II libro de *Oneirocrítica* un proemio, que imita muy de cerca los modelos de Polibio y Diodoro: Ἐν μὲν τῇ πρώτῃ βίβλῳ, Κάσσιε Μάξιμε... ἐποιησάμην τὸν λόγον... ἐν δὲ ταύτῃ τῇ βίβλῳ τὴν ὀφειλομένην διαίρεσιν ἀποδώσω (201).

4 — Herodiano y Eusebio de Cesarea

Herodiano, por fin, el último en la serie de historiadores griegos que se ocuparon de Roma (III p. Ch.) nos dejó hasta seis proemios-transiciones al principio de los seis últimos libros de su *Historia del Imperio desde la muerte de Marco Aurelio*. Los seis, sin excepción, se limitan a dar en un primer miembro el sumario del libro que precedió, entrando luego en materia sin alusión al tema del nuevo libro: Herodiano, salvo una excepción, no conoce otro tipo de proemios al pasar de un libro a otro dentro de su obra (202).

(200) MENDELSSOHN-VIERECK, *Appiani Historia Romana*, II, Lipsiae (1905) p. 135.

(201) Nótese la identidad de expresión entre Artemidoro y S. Lucas:

Act. 1, 1: Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε.

Oneir. 2, 1: Ἐν μὲν τῇ πρώτῃ βίβλῳ, Κάσσιε Μάξιμε, ἐποιησάμην τὸν λόγον.

(202) Sólo el final del libro VII contiene un ejemplo del tipo I con su doble sumario en un doble miembro μέν-δέ correspondiente: Τὴν μὲν οὖν Λιβύης ἀπόστασιν καὶ τὸν κατὰ τὴν Ῥώμην ἐμφύλιον πόλεμον τά τε Μαξιμίνῳ πραχθέντα καὶ τὴν ἐς Ἰταλίαν ἄφιξιν αὐτοῦ ἐδηλώσαμεν· τὰ δὲ ἑπόμενα ἐν τοῖς ἑξῆς λεχθήσεται, *Herodiani ab excessu Divi Marci libri octo*, edidit K. STAVENHAGEN, Lipsiae et Berolini (1922) 204. Pero aun en ese caso sigue inmediatamente al principio del libro VIII un nuevo proemio del tipo II, *ibid.* p. 204.

HERODIANO, *Historia del Imperio desde la muerte de Marco Aurelio*

III, 1. Τὸ μὲν δὴ Περτίνακος τέλος καὶ Ἰουλιανοῦ καθαίρεσις, ἥ τε Σεουήρου ἐς τὴν Ῥώμην ἄφιξις, ἥ τε ἐπὶ Νίγρον ἔξοδος, ἐν τῷ πρὸ τούτου συγγράμματι δεδήλωται· ὁ δὲ Νίγρος, ἐπεὶ ἠγγέλη αὐτῷ μηδέν τι τοιοῦτον προσδεχομένῳ κατειληφὼς μὲν τὴν Ῥώμην ὁ Σεουῆρος, ὑπό τε τῆς συγκλήτου αὐτοκράτωρ ἀναδειχθείς ἄγων δὲ πάντα ἐπ' αὐτὸν τὸν Ἰλλυρικὸν στρατὸν πεζήν τε καὶ ναυτικὴν δύναμιν ἄλλην, ἐν μεγίστῃ ταραχῇ ἦν, διέπεμπέ τε κατὰ ἔθνη πρὸς τοὺς ἡγουμένους, τάς τε εἰσόδους πάσας καὶ λιμένας φυλάττεσθαι κελεύων, ἔπεμπε δὲ κ. πρὸς τὸν βασιλέα Παρθυαίων τε κ. Ἀρ. κ. Ἀτ. συμμάχους αἰτῶν (203).

III, 1. Se ha mostrado en el libro que precede el fin de Pértinax y la muerte de Juliano, y la llegada de Severo a la ciudad, y su expedición contra Nigro. Pues cuando Nigro, que no se esperaba nada de ello, supo que Severo había tomado la ciudad, y que el Senado le había aclamado Emperador, y que además todo el ejército del Ilírico, con todas sus fuerzas de infantería y de marina, se ponían en movimiento contra él, todo turbado da orden a los gobernadores de provincias de que custodien todas las entradas y todos los puertos, y manda pedir socorros a los reyes Partos, Armenios y Atrenos.

IV, 1. Τὰ μὲν δὴ πραχθέντα Σεουήρῳ βασιλεύσαντι ὀκτωκαίδεκα ἔτεσιν ἐν τῷ πρὸ τούτου βιβλίῳ δεδήλωται· οἱ δὲ υἱεῖς αὐτοῦ, ἤδη νεανίαι, ἅμα τῇ μητρὶ ἐς τὴν Ῥώμην ἠπείγοντο, ἤδη μὲν κατὰ τὴν ὁδὸν στασιάζοντες πρὸς ἀλλήλους (204).

IV, 1. Quedan declaradas en el libro anterior las hazañas del emperador Severo, que reinó durante dieciocho años. Pues sus hijos, todavía jovencitos, se apresuraban, en compañía de su madre, hacia Roma, y ya en el mismo camino se conjuraban el uno contra el otro.

V, 1. Ὅπως μὲν δὴ ὁ Ἀντωνῖνος ἦρξέ τε καὶ ἐτελεύτησε, δεδήλωται ἐν τῷ πρὸ τούτου συγγράμματι· γενόμενος δὲ ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ ὁ Μακρῖνος ἐπιστέλλει τῷ τε δήμῳ Ῥωμαίων καὶ τῇ συγκλήτῳ λέγων τοιάδε (205).

V, 1. Hemos expuesto en el libro precedente cómo reinó y murió Antonino. Pues una vez en Antioquía, Macrino expide letras al pueblo romano y al Senado diciendo lo que sigue.

---

(203) *Edic. cit.* p. 74.

(204) *Ibid.* p. 108. El libro III contiene al fin otra ἀνακεφαλαίωσις: Ὅπως μὲν δὴ Σεουῆρος τὸν βίον μετήλλαξε καὶ οἱ παῖδες αὐτῷ τὴν ἀρχὴν διεδέξαντο, ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ δεδήλωται, *ibid.* p. 108.

(205) *Ibid.* p. 135.

VI, 1. Ὁποίῳ μὲν δὴ τέλει ὁ νέος Ἀντωνῖνος ἐχρήσατο, ἐν τοῖς προειρημένοις δεδήλωται· παραλαβόντος δὲ τὴν ἀρχὴν Ἀλεξάνδρου τὸ [μὲν] σχῆμα καὶ τὸ ὄνομα τῆς βασιλείας ἐκείνῳ περιέκειτο (206).

VI, 1. Queda indicado en lo que precede, el fin que tuvo el nuevo Antonino. Y después de él fué Alejandro quien llevó el título y las insignias de emperador.

VII, 1. Τίνι μὲν βίῳ Ἀλέξανδρος ἐχρήσατο τέλει τε ὁποίῳ βασιλεύσας ἐτῶν τεσσαρεσκαίδεκα, ἐν τοῖς προειρημένοις ἐδηλώσαμεν· ὁ δὲ Μαξιμῖνος παραλαβὼν τὴν ἀρχὴν πολλὴν τὴν μεταβολὴν ἐποιήσατο, τραχύτατα καὶ μετὰ πολλοῦ φόβου τῇ ἐξουσίᾳ χρώμενος (207).

VII, 1. Hemos dicho en lo que antecede, qué vida hizo y qué término tuvo Alejandro después de haber reinado por espacio de catorce años. Apoderándose entretanto del poder Maximino, se notó un grande cambio, pues usaba del poder de manera cruel y aterradora.

VIII, 1. Τὰ μὲν δὴ Μαξιμίνῳ πραχθέντα μετὰ τὴν Γορδιανοῦ τελευτήν, ἥ τε εἰς Ἰταλίαν ἄφιξις αὐτοῦ, Λιβύης τε ἀπόστασις καὶ ἡ ἐν Ῥώμῃ τῶν στρατιωτῶν πρὸς τὸν δῆμον διαφορὰ ἐν τοῖς πρὸ τούτων λέλεκται· ὁ δὲ Μαξιμῖνος ἐπιστὰς τοῖς ὅροις προύπεμψε σκοποὺς τοὺς ἐρευνήσοντας μή τινες ἐνέδραι ἐν κοιλάσιν ὀρῶν ἢ λόχμαις ὕλαις τε κρύφιοι εἶεν (208).

VIII, 1. Queda dicho en lo que precede, lo que hizo Maximino después de la muerte de Gordiano, así como su viaje a Italia, y la defección de África, y las sediciones del pueblo y de la soldadesca en la misma Roma. Pues estando ya Maximino en las fronteras, envió por delante exploradores que examinasen el terreno, no fuese que se escondieran asechanzas en los senos de los montes o en las espesuras de las selvas.

Demos cabida, casi en el término de este análisis de los métodos literarios seguidos por la historiografía griega, al primer historiador cristiano y padre de la historiografía eclesiástica, Eusebio de Cesarea (IV p. Ch.). Dos veces echa mano de esos proemios-transiciones entre los diversos libros de su *Historia de la Iglesia:* al principio del libro II, donde construye su modelo sobre los de Polibio, Diodoro, Filón y Artemidoro; y al principio del libro VII, donde se contenta con dar la indicación del nuevo tema, según el modelo cultivado por Apiano.

(206) *Ibid.* p. 156
(207) *Ibid* p. 176.
(208) *Ibid.* p. 204.

EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*

II, 1-2. Ὅσα μὲν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας ἐχρῆν ὡς ἐν προοιμίῳ διαστείλασθαι τῆς τε θεολογίας πέρι τοῦ σωτηρίου λόγου καὶ τῆς ἀρχαιολογίας τῶν τῆς ἡμετέρας διδασκαλίας δογμάτων ἀρχαιότητός τε τῆς κατὰ Χριστιανοὺς εὐαγγελικῆς πολιτείας, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὅσα περὶ τῆς γενομένης ἔναγχος ἐπιφανείας αὐτοῦ, τά τε πρὸ τοῦ πάθους καὶ τὰ περὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἐκλογῆς, ἐν τῷ πρὸ τούτου συντεμόντες τὰς ἀποδείξεις, διειλήφαμεν· φέρε δ' ἐπὶ τοῦ παρόντος ἤδη καὶ τὰ μετὰ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ διασκεψώμεθα, τὰ μὲν ἐκ τῶν θείων παρασημαινόμενοι γραμμάτων, τὰ δ' ἔξωθεν προσιστοροῦντες ἐξ ὧν κατὰ καιρὸν μνημονεύσομεν ὑπομνημάτων (209).

II, 1-2. Todas las cuestiones de la Historia de la Iglesia, que era preciso desenvolver en la parte introductoria, a saber: la divinidad del Verbo, la antigüedad de los dogmas de que se compuso nuestra doctrina, la antigüedad de la forma de vida evangélica que profesan los cristianos; todo lo que se refiere a la reciente venida de Cristo al mundo, los hechos y sucesos anteriores a su Pasión, la elección de los Apóstoles: todo esto lo hemos tratado en el libro que precede, presentando brevemente las pruebas. Ahora examinaremos las cosas que tuvieron lugar desde la Ascensión de Jesús, tomándolas, en parte, de las Santas Escrituras y, en parte, de los documentos profanos que citaremos a su tiempo.

VI, 1. Τὸν ἕβδομον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας αὖθις ὁ μέγας ἡμῖν Ἀλεξανδρέων ἐπίσκοπος Διονύσιος ἰδίαις φωναῖς συνεκπονήσει, τῶν καθ' ἑαυτὸν πεπραγμένων ἕκαστα ἐν μέρει δι' ὧν καταλέλοιπεν ἐπιστολῶν ὑφηγούμενος· ἐμοὶ δ' ὁ λόγος ἐντεῦθεν ποιήσεται τὴν ἀρχήν (210).

VI, 1. También el libro VII de nuestra *Historia Eclesiástica* lo tejerá con sus palabras juntamente con nosotros, aquel gran Dionisio, que en las cartas que nos dejó expuso detalladamente todos los acontecimientos de su época. Y aquí tendrá principio nuestra narración.

(209) PG, XX, 131-133; SCHWARTZ, *Eusebius Werke,* II/1, CB, Leipzig (1903) 102.

(210) PG, XX, 657; SCHWARTZ, *Eusebius Werke,* II/2, CB, Leipzig (1908) 636. No hablamos de los proemios de S. Ireneo, porque limitamos nuestra investigación a los de los historiadores: Norden se ha referido a aquellos, afirmando que al principio de los libros II, III, IV y V sigue los métodos literarios ya conocidos de Diodoro y Polibio, *Agnostos Theos*, pp. 312-313. No es exacta la afirmación, por lo que hace al libro IV, donde S. Ireneo sigue más bien los métodos de Apiano con un sumario único del nuevo libro: "Hunc quartum librum, dilectissime, transmittens tibi, operis quod est de detectione et eversione falsae cognitionis, quemadmodum promisimus, per Domini sermones ea, quae praediximus, confirmabimus", *Contra Hæreses*, IV, 1 (PG, VII, 973).

5 — Los discutidos proemios de la Anábasis de Jenofonte

Cerremos este estudio de los proemios-transiciones dentro de los métodos literarios de la historiografía griega, con un examen algo detallado de los discutidos proemios de la *Anábasis* de Jenofonte. No escaparon esos cinco proemios a la atención de Norden, como escaparon, en cambio, los de Flavio Josefo y Herodiano antes citados, fundidos, sin embargo, en un mismo molde; pero se desentendió demasiado fácilmente de ellos, como de proemios interpolados en la obra de Jenofonte ([211]). Empecemos por reproducirlos, porque en manera alguna son despreciables dentro del problema literario que nos ocupa.

JENOFONTE, *Anábasis*

II, 1, 1-2. Ὡς μὲν οὖν ἠθροίσθη Κύρῳ τὸ Ἑλληνικὸν ὅτε ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν Ἀρταξέρξην ἐστρατεύετο, καὶ ὅσα ἐν τῇ ἀνόδῳ ἐπράχθη καὶ ὡς ἡ μάχη ἐγένετο καὶ ὡς Κῦρος ἐτελεύτησε καὶ ὡς ἐπὶ τὸ στρατόπεδον ἐλθόντες οἱ Ἕλληνες ἐκοιμήθησαν οἰόμενοι τὰ πάντα νικᾶν καὶ Κῦρον ζῆν, ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. Ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ συνελθόντες οἱ στρατηγοὶ ἐθαύμαζον ὅτι Κῦρος οὔτε ἄλλον πέμπει σημανοῦντα ὅ τι χρὴ ποιεῖν οὔτε αὐτὸς φαίνοιτο ([212]).

II, 1, 1-2. Cómo, pues, se reunió el ejército griego en torno a Ciro cuando éste fué a guerrear contra su hermano Artajerjes, y cuántas cosas se llevaron a cabo en la subida (al Asia superior) y cómo tuvo lugar la batalla (de Cunaxa) y cómo murió Ciro, y cómo volviendo al campamento se entregaron al sueño los griegos creyéndole a él en vida y a los enemigos derrotados; queda declarado en el libro precedente. Y cuando a la mañana se reunieron los jefes, se extrañaban de que Ciro ni enviase a nadie con la indicación de sus órdenes, ni se presentara él mismo.

III, 1, 1-2. Ὅσα μὲν δὴ ἐν τῇ Κύρου ἀναβάσει οἱ Ἕλληνες ἔπραξαν μέχρι τῆς μάχης, καὶ

III, 1, 1-2. Queda declarado en el libro que precede lo que los griegos hicieron hasta la ba-

(211) "Auf die Rekapitulation beschränken sich die interpolierten elenden Proömien zu den einzelnen Büchern (ausser VI) von Xenophons Anabasis". *Agnostos Theos*, p. 311, n. 2.

(212) *Xenophontis Expeditio Cyri*, recensuit Guilelmus GEMOLL, Lipsiae (1909) 43.

ὅσα ἐπεὶ Κῦρος ἐτελεύτησεν ἐγένετο ἀπιόντων τῶν Ἑλλήνων σὺν Τισσαφέρνει ἐν ταῖς σπονδαῖς, ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. Ἐπεὶ δὲ οἱ στρατηγοὶ συνειλημμένοι ἦσαν καὶ τῶν λοχαγῶν καὶ τῶν στρατιωτῶν οἱ συνεπισπόμενοι ἀπωλώλεσαν, ἐν πολλῇ δὴ ἀπορίᾳ ἦσαν οἱ Ἕλληνες ([213]).

talla (de Cunaxa) en su ascensión (al Asia superior) con Ciro, y lo que ocurrió a su muerte, al retirarse los griegos con Tisaferne una vez hecha la tregua. Y después que cayeron presos los caudillos y perecieron los jefes de la cohorte y los soldados que los acompañaban, estuvieron en grande angustia los griegos.

IV, 1, 1-2. Ὅσα μὲν δὴ ἐν τῇ ἀναβάσει ἐγένετο μέχρι τῆς μάχης, καὶ ὅσα μετὰ τὴν μάχην ἐν ταῖς σπονδαῖς ἃς βασιλεὺς καὶ οἱ σὺν Κύρῳ ἀναβάντες Ἕλληνες ἐποιήσαντο, καὶ ὅσα παραβάντος τὰς σπονδὰς βασιλέως καὶ Τισσαφέρνους ἐπολεμήθη πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἐπακολουθοῦντος τοῦ Περσικοῦ στρατεύματος, ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται, ἐπεὶ δέ ἀφίκοντο ἔνθα ὁ μὲν Τίγρης ποταμὸς παντάπασιν ἄπορος ἦν διὰ τὸ βάθος καὶ μέγεθος... ([214])

IV, 1, 1-2. Queda expuesto en el libro anterior cuanto sucedió en la subida hasta el día de la batalla, y después de ella durante la tregua hecha entre el Rey y los griegos que habían subido con Ciro, y las hostilidades que surgieron contra éstos, al violar el pacto, tanto el Rey como Tisafernes, persiguiéndolos el ejército persa. Y cuando llegaron al punto en que era imposible vadear el río Tigris por su profundidad y extensión...

V, 1, 1-2. Ὅσα μὲν δὴ ἐν τῇ ἀναβάσει τῇ μετὰ Κύρου ἔπραξαν οἱ Ἕλληνες, καὶ ἐν τῇ πορείᾳ τῇ μέχρι ἐπὶ θάλατταν τὴν ἐν τῷ Εὐξείνῳ Πόντῳ, καὶ ὡς εἰς Τραπεζοῦντα Ἑλληνίδα πόλιν ἀφίκοντο, καὶ ὡς ἀπέθυσαν ἃ ηὔξαντο σωτήρια θύσειν ἔνθα πρῶτον εἰς φιλίαν γῆν ἀφίκοιντο, ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. Ἐκ δὲ τούτου ξυνελθόντες ἐβουλεύοντο περὶ τῆς λοιπῆς πορείας ([215]).

V, 1, 1-2. Hemos explicado en el libro que precede, lo que hicieron los griegos en su ascensión (al Asia superior) con Ciro, y en el camino hasta el mar del Ponto Euxino, y cómo llegaron a Trapedsonta, ciudad griega, y cómo ofrecieron sacrificios, según que habían prometido, apenas llegaron a la primera tierra amiga. Y reunidos de nuevo, deliberaban sobre el resto del camino.

---

(213) *Ibid.* p 72.

(214) *Ibid.* p. 102.

(215) *Ibid.* p. 138. El libro VI de la *Anábasis* carece de proemio, y el que, en cambio, se lee en VI, 3, 1, viene de unos pocos códices, no ciertamente los mejores, y es una absurda añadidura que corta el hilo de la narración. Ni da el sumario de los libros que le preceden, como los demás proemios de la *Anábasis*, sino sólo el contenido de VI, 1, 17-2, 12, resumido ya, por otra parte, en VI, 2, 12; cf. ENGEL, *ob. cit.* p. 46

VII, 1, 1-2. Ὅσα μὲν δὴ ἐν τῇ ἀναβάσει τῇ μετὰ Κύρου ἔπραξαν οἱ Ἕλληνες μέχρι τῆς μάχης, καὶ ὅσα ἐπεὶ Κῦρος ἐτελεύτησεν ἐν τῇ πορείᾳ μέχρι εἰς τὸν Πόντον ἀφίκοντο, καὶ ὅσα ἐκ τοῦ Πόντου πεζῇ ἐξιόντες καὶ ἐκπλέοντες ἐποίουν μέχρι ἔξω τοῦ στόματος ἐγένοντο ἐν Χρυσοπόλει τῆς Ἀσίας, ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. Ἐκ τούτου δὲ Φαρνάβαζος φοβούμενος τὸ στράτευμα μὴ ἐπὶ τὴν αὐτοῦ χώραν στρατεύηται... (216)

VII, 1, 1-2. En el libro anterior queda dicho cuanto hicieron los griegos en su expedición con Ciro hasta el día en que se dió el combate, y luego de su muerte en el camino hasta su llegada al Ponto Euxino, y cuanto, saliendo a pie del Ponto y luego navegando, realizaron hasta ponerse fuera de las bocas del Ponto en Crisópolis de Asia. Entonces, temiendo Farnabazos que los griegos hicieran la guerra contra sus dominios...

Las características de la construcción literaria de esos proemios son manifiestas.—1) Contienen siempre en un primer miembro μέν, con fórmulas casi estereotipadas, la recapitulación del libro (II) o de los libros (III, IV, V, VII) precedentes, entrando luego en materia, sin indicación alguna del tema que va a desarrollarse en el nuevo. Los autores posteriores que echan mano de esos proemios-transiciones entre las diversas partes de una obra, se valdrán en general de un doble sumario, distribuído en una doble cláusula μέν-δέ correspondiente. — 2) La recapitulación que se hace no es sólo del libro que termina, sino de todos los libros que le han precedido, repitiéndose siempre en todos ellos. Tampoco será ése el método ordinario de los demás escritores, que se limitan a dar en cada caso el sumario del libro que precede: con todo, ese método tendrá sus paralelos en Diodoro y Polibio. — 3) La obra toda—prueba de la antigüedad de esos proemios—se concibe todavía con unidad de rollo y de escritura, como un único λόγος (ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ); ὁ πρόσθεν λόγος, ὁ ὄπισθεν λόγος, constituyen el ὅλος λόγος, o como dirá Herodoto, VII, 152, πᾶς ὁ λόγος, o simplemente ὁ λόγος, VI, 19 (217). En los días de Diodoro, cuando la obra se divide materialmente en varios pequeños rollos, volúmenes o libros, se dirá: ἐν μὲν οὖν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις, como aquí se hubiera dicho en esas épocas posteriores: ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις δεδήλωται.

(216) *Ibid.* p. 202.

(217) Cf. Th. BIRT, *Das antike Buchwesen*, pp. 464-466.

Pero si es clara la construcción literaria de esos proemios, no lo es tanto su autenticidad. Las ediciones de Cobet, Dindorf, Schenkl, Rehdantz-Carnuth y W. Gemoll los eliminan como espurios del texto de Jenofonte; las de Didot y Vecchelli, en cambio, los incluyen como auténticos en él ([218]). Birt y Engel apuntaron ya las razones que hacen sospechosa su autenticidad y se reducen a cuatro: 1) la misma ausencia de todo prólogo al principio del primer libro, predispone contra esos proemios al principio de los demás ([219]); 2) es nueva y extraña esa manera de proemios al principio de cada libro con la repetición del sumario de todos los que le preceden; 3) recurren las mismas fórmulas casi con las mismas palabras; 4) y lo que es más grave, se interrumpe con ellos de mala manera el curso de la narración ([220]).

Birt supone se trata de aditamentos posteriores colocados fuera del rollo por lectores cultos de la obra de Jenofonte, como indicaciones para el uso práctico de su lectura: al abordar ese λόγος de siete a ocho mil versículos, seguían tales lectores la costumbre apuntada por Isócrates, de leerlo por partes: al terminar cada una de ellas, se escribía sumariamente su contenido, como una nueva introducción a su lectura ([221]).

---

(218) También se pronuncian en contra de su autenticidad CHRIST-STAHLIN-SCHMID, *Geschichte der Griechischen Litteratur,* I⁶, HKAW, VII. Bd. (1912) München 501, nota 3. Consultado por nosotros sobre la misma materia el Director del Seminario de Filología clásica de la Universidad de Munich, Prof. Geh. Albert Rehm, tuvo la amabilidad de darnos, con fecha 27 de julio de 1929, la siguiente respuesta: "Die Anfrage bezüglich der Proömien in der Anabasis ist m. E. ganz entsprechend übrigens dem Hinweis bei Christ-Schmid, I⁶, S. 501, A. 3, glatt erledigt durch Hinweis auf Th. BIRT, *Das antike Buchwesen,* S. 464 ff. Die Unechtheit steht ausser Zweifel. Es handelt sich um orientierende Zwischenbemerkungen, die noch vor unserer Bucheinteilung liegen, vielleicht auf σίλλυβοι an die Rolle oder Rollen angehängt waren. Ich persönlich möchte den Gedanken nicht ganz ausschliessen, dass dabei auch Bedürfnisse der Schule hereinspielen."

(219) "Quod si liber primus prooemio caret, prooemia reliquorum librorum in suspicionem cadunt", ENGEL, *ob. cit.* p. 45.

(220) "Si ad omnia haec prooemia spectes, tria perspicua sunt. Primo mira et nova est ratio prooemiorum... Deinde observamus omnia certis formulis atque iisdem fere verbis composita esse... Denique quod gravissimum, tenor narrationis ipsius his prooemiis male interrumpitur", ENGEL, *ob. cit.* p. 46.

(221) "Die Proömien scheinen demnach abgefasst, als die Anabasis noch

¿Acaso los escribió al margen o en papeletas separadas el mismo autor de la *Anábasis*—se pregunta Engel—y más tarde tuvieron la fortuna de entrar a formar parte integrante del texto? Cree que las fórmulas fijas y como estereotipadas saben más bien a un gramático o a un hombre ocupado en letras, que a un historiador como Jenofonte (222); y supone, con Rehdantz-Carnuth, que los proemios en cuestión parten originariamente de Alejandría, y que allí los debieron de escribir por primera vez los gramáticos, al preparar la edición de la *Anábasis* dividida en capítulos y libros (223).

Pero ¿cómo explicar, en ese caso, la fórmula constante de nuestros proemios ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ, con su concepción del único ὅλος λόγος, πᾶς ὁ λόγος, ὁ λόγος, en tiempos en que, por obra de esos mismos gramáticos, se introducía en la *Anábasis* la división de libros? Esa fórmula es algo fundamentalmente incomprensible en la época alejandrina, y anterior a toda división de la obra en diferentes libros, como observa Birt (224). De haberse redactado entonces los proemios,

---

eine Bucheinheit war. Was also bezweckten sie? Nur Isocrates kann es uns ausreichend erklären. Die Leser foltgen gegenüber diesem Xenophontischen λόγος von 7-8.000 Versen eben der von Isocrates abgedeuteten Gewohnheit und lasen ihn in Theilen Da, wo man einen Theil schloss, wurde zur Wiedereinführung in die Lektüre eine Überschau über den Gesammtinhalt des voraufgehenden an den Rand geschrleben". *Das antike Buchwessen*, págs. 466-467.

(222) "Hac autem interpretatione id non declaratur, cur Xenophon certis formulis, quae magis homini in litteris occupato vei grammatico respondent, usus sit". ENGEL, *ob. cit.* p. 47.

(223) "Similiter Rehdantz-Carnuth in editione Anabaseos: Die Einteilung in Bücher und Kapitel rührt nicht von Xenophon her, auch nicht die Summarien vor Buch II-V, VII. Beides scheint von Alexandria aus in unsere Handschriften übergegangen (VI initio). Die Rekapitulationem zu Anfang jedes Buches haben alexandrinische Grammatiker, welche Xenophons Schriften einteilten, hinzugefügt (II init.). Hanc opinationem ego quoque sequor; ille grammaticus Alexandrinus, qui Xenophontis scripta denuo recensuit, etiam prooemia Anabaseos instituit et ita adiunxit, ut voluminibus singulis extra ordinem paginarum (de hoc quod dico *extra ordinem paginarum*, cf. MARTIALIS praef. libr. II, IX) adglutinarentur neque textum separarent; nam si ille prooemia in tenorem tractationis recipi voluisset, eorum verba ad narrationem maiore cura accommodanda fuissent", ENGEL, *ob. cit.* p. 47.

(224) Nadie como él ha apurado este aspecto de los proemios en favor de su antigüedad: "Von Buchzahlen vorlautet dabei nichts. Das letzte ist z. B. so gefasst: "Ὅσα μὲν... ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. Diese Proömien weit entfernt also, die Buchtheilung zu erweisen, ignorieren sie vielmehr vollständig. Jedes ist unter der Voraussetzung der Sach- und

la alusión a los dos, tres, cuatro, seis primeros libros se hubiera hecho en esos sumarios en número plural: ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις, ἐν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις, como es siempre el caso, tratándose de sumarios análogos, en Diodoro y en Polibio (225). Es la razón por la que prefirió colocarlos en época más remota y cuando aún se leía la obra en un grande rollo único, sin división de libros, Teodoro Birt.

Aunque de mera crítica interna y desigual valor (226), las razones presentadas por Birt, Rehdantz-Carnuth y Engel

---

Rolleneinheit alles voraufgehenden Textes angefertigt... Zweitens ist nun die stereotype Schlusswendung dieser Proömien wichtig: ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται. Lag Buchtheilung vor, so würden wir an ihrer Stelle von Buch dritten ab vielmehr ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις δεδήλωται lesen müssen. Mit der singularischen Form ist wiederum das Ganze als Schrifteinheit vorausgesetzt: ὁ πρόσθεν λόγος und ὁ ὄπισθεν λόγος ergaben zusammen den einen ὅλος λόγος (so nennt Herodot sein Gesammtwerk ὁ λόγος VI, 19, und πᾶς ὁ λόγος VII, 152). Die Proömien scheinen demnach abgefasst, als die Anabasis noch eine Bucheinheit war", BIRT, *Das antike Buchwesen*, pp. 465-466.

(225) Así DIODORO en su *Bibl. Hist.* III: τῶν πρὸ ταύτης βίβλων δυοῖν οὐσῶν. IV: ἐν μὲν οὖν ταῖς πρὸ ταύτης βίβλοις τρισὶν ἀνεγράψαμεν. XIX: ἐν μὲν οὖν ταῖς προειρημέναις ὀκτωκαίδεκα βίβλοις ἀνεγράψαμεν. XX: ἐν μὲν οὖν ταῖς προηγουμέναις βίβλοις ἀναγεγράφαμεν. Igualmente POLIBIO en su *Historia*, III: Ὅτι μὲν ἀρχὰς..., ἐν τῇ πρώτῃ μὲν τῆς ὅλης συντάξεως, τρίτῃ δὲ ταύτης ἀνώτερον βύβλῳ δεδηλώκαμεν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς αἰτίας, δι᾽ ἃς ἀναδραμόντες... συνεταξάμεθα τὰς πρὸ ταύτης βύβλους.

(226) Así, por ejemplo, la segunda razón alegada de que es raro ese género de proemios resumiendo el contenido de los libros precedentes, se nos hace bastante débil, pues de igual género de proemios echan mano, tanto DIODORO en los libros III, IV, XIX y XX de su *Biblioteca Histórica,* como POLIBIO en el libro III de su *Historia.* Parece olvidarlo Birt cuando escribe: "Spätere Autoren resumieren bei Buchanfängen, wie natürlich, stets nur den Inhalt des einen voraufgehenden Buches. Hier wird dagegen auch beim dritten Buche wieder mit auf das Buch I zurückgeblickt, beim vierten wieder auf Buch I-III, beim fünften auf I-IV, beim siebenten (resp. sechsten) auf I-VI (V)", *Das antike Buchwesen*, pp. 464-465. Más avisado, escribe Engel: "Primo mira et nova est ratio prooemiorum, qualem nonnisi in Diodori principiis lib. II-IV observatam legimus", *De antiquorum epicorum, didacticorum, historicorum prooemiis*, p. 46. Pero también él se olvida aquí de POLIBIO, *Historiae,* libro II, con la agravante de que al llegar después al estudio de los proemios de este autor, observa, con razón, esa modalidad del proemio del libro III, diciendo: "Principio libri III ineunte priores libros in memoriam revocat, deinde materiam iterum nominat uberiorem et propriam sibi narrandam iam a libro III, prima totius operis parte peracta in prioribus", *ibid.* pp. 54-55. Aun la tercera razón de que las fórmulas se repiten en esos proemios casi con las mismas palabras, no es muy fuerte, pues parecida fijación de fórmulas se nota en otros autores, y hasta se puede decir es una de las carac-

contra la autenticidad de esos proemios, hacen fuerza y casi convencen en su conjunto. No hay duda de que el proemio del libro II, por ejemplo, rompe de mala manera la composición literaria de la página: al leerlo se tiene la impresión irresistible de algo intercalado en el texto. Y si no, désele un corte y se verá luego cómo, lejos de perder nada, gana no poco la composición literaria, y la transición misma se hace mediante la doble cláusula μέν-δέ, tan del gusto de Jenofonte, al unir las diversas partes de una obra, *Anábasis*, I, 10-II, 1: ταύτην μὲν οὖν τὴν νύκτα οὕτω διεγένοντο. Ἅμα δὲ τῇ ἡμέρᾳ συνελθόντες οἱ στρατηγοὶ ἐθαύμαζον (227). Insertar ahí, entre esos dos miembros μέν-δέ perfectamente correspondientes, el proemio: Ὡς μὲν οὖν ἠθροίσθη Κύρῳ..., con su repetición poco afortunada μὲν οὖν, es romper, en efecto, la harmonía literaria de esa transición.

Pero, sea lo que fuere de la autenticidad literaria de esos proemios, a nosotros nos basta con su existencia al frente de los diversos libros de la *Anábasis* de Jenofonte al tiempo en que escribía el suyo S. Lucas al principio de los Hechos; y según la tesis más desfavorable, corrían así desde la época alejandrina. Más aún, desde el siglo I y aun el II antes de nuestra era, tuvieron esa fuerza y ejemplaridad modeladora de que nos hablan Engel y Birt. Cree, efectivamente, el primero, que mirando estos proemios de la *Anábasis* y según esos modelos, escribió los suyos del libro III y del IV, hacia el año 43 a. Ch., Diodoro de Sicilia (228). Como también supone Birt que a ellos aludía un siglo antes Polibio, XI, 1-5,

terísticas de esos proemios-transiciones, como lo notó LAQUEUR, *Ephoros* p. 163, a propósito de algunos de los de Diodoro, y lo apunta también el mismo Engel: "Qua in re stabiles et certas formulas adhibuit c. XI, 1, 1 et XII, 2, 3; XII, 2, 3 et XIII, 1, 2; XIV, 2, 4 et XV, 2, 6; XVII, 1, 2 et XVIII, 1, 6; XVIII, 1, 6 et XIX, 1, 10; XIX, 1, 10 et XX, 2, 3", *ob. cit.* p. 75. Hay que reconocer, con todo, que las mismas fórmulas se repiten hasta la saciedad en esas recapitulaciones de los proemios de la *Anábasis*, y no sólo en lo que es el marco, sino también en lo que es el cuadro de ellas.

(227) *Xenophontis Cyri Expeditio*, ed. W. GEMOLL, pp. 42-43.

(228) "Haec prooemia omnia (se refiere a los de los libros III y IV) eadem ratione instituta sunt.., haec exordia, quamquam volumina ipsa de diversis rebus sunt, tamen omnium qui antecedunt librorum argumenta semper repetunt; quam rationem observatam vidimus in Anabasi Xenophontis. Itaque hoc opus respexisse videtur Diodorus", ENGEL, *ob. cit.* p. 71.

en aquel su pasaje sobre el uso de las προγραφαί en los historiadores que le precedieron (229). Esa misma ejemplaridad modeladora la pudieron ejercer en esta otra línea de una nueva clase o tipo de proemios-transiciones, en los que el autor se contenta con dar el sumario o la recapitulación de lo anteriormente tratado, sin avanzar en un segundo miembro el tema del nuevo libro. Y el hecho, en efecto, tiene lugar en la historia literaria de los siglos posteriores, como hemos visto en Flavio Josefo y en Herodiano, sea que en él influyan o no los proemios de la *Anábasis*.

La historiografía latina, por su parte, amó poco estos proemios-transiciones de un libro a otro, contentándose con los proemios generales de introducción a la obra, y extendiéndose, cuando más, dentro de ese mismo carácter, a sus partes más principales. Ni Albino, ni Catón, ni Celio, ni Sempronio Aselión, ni Julio César, nos han dejado proemio alguno en sus obras; Salustio comienza con un proemio la guerra de Catilina, y con otro la de Yugurta; igualmente, Tito Livio sólo echa mano del proemio al principio de las partes principales de su obra, libros I, VI, XXI, XXXI; de la misma escuela, Cornelio Tácito sólo escribe un prólogo único a toda la obra, procurando en desquite cerrar cada uno de sus libros con algún hecho impresionante, a la manera de un autor dramático. Para dar con las transiciones, que hemos visto abundantes en la historiografía griega, hay que ir a buscarlas en obras más bien didácticas, como la *Arquitectura* de Vitrubio.

(229) "Gewiss sind auch die Proömien der Xenophontischen Anabasis nur solche προγραφαί gewesen: auf sie geht das καθάπερ οἱ πρὸ ἡμῶν, Polyb. XI initio", BIRT, *Das antike Buchwesen*, p. 144. Nótese de paso el error fundamental de Birt sobre las προγραφαί: ni los principios de la *Anábasis* ni los de sus cuatro primeros libros lo son en la mente de Polibio, según se lo hizo ya notar Laqueur: "Aus diesen drei Tatsachen folgt bereits dass Birts Hypothese, die erhaltenen Anfänge der ersten vier Bücher des Polybius seien die von Polybius so genannten προγραφαί..., falsch sein muss", *Ephoros*, p. 178.

IX — RESULTADOS DE NUESTRO ESTUDIO

1° — Los tres tipos de proemios-transiciones

Si recogemos ya los resultados de nuestro estudio, podemos dividir en tres clases o tipos los proemios-transiciones de la época helenística:

1) El que marca los límites que separan los diversos libros, mediante un doble sumario, el del libro o de los libros precedentes y del que sigue, repartido en un doble miembro μέν-δέ correspondïente. Sus mejores representantes son Polibio, Diodoro, Filón y Artemidoro, y, en parte, también Flavio Josefo y Eusebio de Cesarea.

2) El que pasa de un libro a otro mediante un solo sumario o ἀνακεφαλαίωσις del libro o de los libros precedentes, sin añadir en un segundo miembro el sumario del nuevo. Es el tipo adoptado cinco veces en la *Anábasis* de Jenofonte, dos en las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo y seis, por fin, en la *Historia* de Herodiano.

3) El que, igualmente, pasa de un libro a otro mediante un sumario único, no ya del libro o libros que preceden, sino del que sigue, en forma de una proposición. Es el tipo cultivado preferentemente por Apiano, y lo emplea asimismo una vez Diodoro y otra Eusebio de Cesarea.

Junto con el primer tipo de estos proemios-transiciones van en Diodoro, según hemos observado con Laqueur ([230]), a partir del libro IV, consideraciones de orden moral o científico, que ocupan la parte principal de la introducción al nuevo libro y que, en último término, parecen partir de la escuela de Isócrates; como en Polibio iban las προεκθέσεις, hoy perdidas, de cada olimpíada, regularmente cada dos libros, a partir del VII, y todavía va una προέκθεσις general a toda la obra al principio, y otra, también general a todos los libros siguientes, al principio del III.

Por lo demás, estos proemios-transiciones no son exclusi-

(230) *Ephoros*, pp. 162-163.

vos de los historiadores, y pudo haberse continuado nuestra investigación a través de las obras didácticas sobre todo; pero nos hubiera llevado demasiado lejos por toda la literatura griega y romana. Hay que acentuar en el término de este estudio la libertad con que manejan las fórmulas de sus proemios-transiciones los autores griegos.

2° — El proemio-transición de Act. 1, 1-3, construído conforme al segundo tipo

Volviendo ahora al proemio de Act. 1, 1-3, no hay duda de que tiene cabida en esos cuadros y que debe ser clasificado en el segundo tipo, junto a los de la *Anábasis*, de Flavio Josefo y Herodiano. Su construcción es análoga a la de éstos: se da el sumario del tercer Evangelio, silenciando el tema del nuevo libro. No continúa el autor de los Hechos, después del primer miembro, τὸν μὲν πρῶτον λόγον, con el segundo, τὸν δὲ δεύτερον o νυνὶ δέ. Como tampoco en los proemios de la *Anábasis* se continúa, después del primer miembro, ἐν τῷ πρόσθεν λόγῳ δεδήλωται, con el segundo, ἐν τῷ ὄπισθεν λόγῳ δηλωθήσεται. Ni en Flavio Josefo sigue al ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δέδηλώκαμεν, el miembro correspondiente, τὰ τούτοις ἀκόλουθα νῦν ἐροῦμεν. Ni en Herodiano se lee, después del primer sumario, ἐν τῷ πρὸ τούτου συγγράμματι δεδήλωται, la indicación del nuevo tema, νυνὶ δὲ τὰ συνεχῆ τούτοις πειρασόμεθα δηλοῦν, a la manera de un Polibio.

En esa supresión del segundo sumario, que es la característica del tipo segundo de proemios, están de acuerdo todos ellos con el de S. Lucas; y de establecer comparaciones entre esos modelos, habría que dar tal vez a él la preferencia.

Y no sólo porque sus fórmulas literarias del primer miembro son más elegantes y perfectas, sino porque además apenas tenía cabida posible en su caso el tipo primero de proemios. Y la razón es manifiesta: porque no pasa S. Lucas, al principio de la segunda parte de su obra histórica, a un nuevo tema, como es el caso para el autor de los proemios de la *Anábasis* de Jenofonte, para Flavio Josefo y Herodiano, sino que se

detiene todavía en una visión retrospectiva sobre el término de su primer libro, formando con su nuevo relato más rico en detalles de la Ascensión, con su testamento de la evangelización universal y su promesa de la próxima venida del Espíritu Santo, un grande cuadro de entrada, que explica los hechos extraordinarios de Pentecostés y los orígenes del Cristianismo al principio del segundo libro (231).

Dentro de ese plan apenas si cabía añadir el segundo sumario con la indicación del tema del segundo libro, no habiendo de entrar todavía en él; como tampoco cabía unir de manera natural y espontánea el versículo tercero a los dos primeros mediante el enlace de la partícula δέ (232), que siempre envuelve la idea de contraposición, o de correspondencia al menos, entre las partes así enlazadas. Después del sumario de su evangelio, τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε... ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη, no podía continuar S. Lucas: μετὰ δὲ τὴν ἀνάλημψιν..., habiendo de volver una vez más en su primera página al tema final de su primer libro. Como podía continuar, en cambio, muy bien Flavio Josefo al principio del libro XIII de sus *Antigüedades*: τίνα μὲν οὖν τρόπον... Ἰούδας ἀπέθανεν ὑπὲρ αὐτῶν μαχόμενος ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ δεδηλώκαμεν· μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τὴν Ἰούδα..., habiendo de entrar inmediatamente en el tema del nuevo libro, sin volver para nada al argumento del pasado (233).

(231) Seguramente se propuso a la vez S. Lucas detallar el periodo de los cuarenta días de apariciones, silenciado por él en su primer libro: tal vez surgieron interpretaciones menos exactas del relato final de su Evangelio, como si la Ascensión hubiera tenido lugar la tarde misma del día de la Pascua, y quiso él corregirlas en su nuevo relato.

(232) Es la única diferencia que media entre el proemio de los Hechos y los otros de la *Anábasis* de Jenofonte, de las *Antigüedades* de Flavio Josefo y la *Historia* de Herodiano: aunque en éstos se omite igualmente el segundo sumario con el segundo miembro correspondiente, se salva siempre el enlace μέν δέ, tan característico de estos proemios-transiciones de un libro a otro.

(233) Es lo que olvida Ed. Meyer cuando reconstruye a su manera, según él conforme al modelo de los proemios interpolados de la *Anábasis* de Jenofonte, la segunda parte del supuesto proemio primitivo de S. Lucas. Después de citar, en efecto, Act. 1, 1-2, continúa: "Das erfordert einen Fortgang der formell mit dem durch ein dem μέν entsprechendes δέ eingeleitet werden

Pero, además, esa supresión de la partícula δέ correspondiente al μέν es una de las características de la pluma de S. Lucas en el libro de los Hechos ([234]). Véase cuánta luz derrama sobre el particular la estadística comparativa de esa supresión en los escritos del N. T.:

Mt.	*Mc.*	*Lc.*	*Act.*	*Pl.*	*Hb.*	*Ioh.*	*Ap.*
—	—	1	13	14	2	—	—

Steinmetzer da especial relieve a uno de esos casos con enlace paralelo en Act. 26, 9: Ἐγὼ μὲν οὖν ἔδοξα ἐμαυτῷ

---

muss und nun entweder lauten kann: *alsdann aber kehrten die Jünger nach Jerusalem zurück,* oder etwa: *nach ihrer Rückehr aber versammelten sich die Jünger,* oder ähnlich, nach dem Schema der interpolierten Bucheingänge in Xenophons Anabasis", *Ursprung und Anfänge,* I, p. 35. Eso no lo pudo escribir S. Lucas en Act. 1, 1-3, siguiéndose el relato de la Ascensión por otros once versículos, sino supuesta la interpolación, es decir, dando un corte a Act. 1, 3-12; en la realidad histórica de los textos sólo entonces tiene lugar esa alusión a la vuelta de los Apóstoles, Act. 1, 12: "Entonces volvieron a Jerusalén desde el monte llamado Olivete, que dista de Jerusalén camino de sábado." Además, la reconstrucción de Ed. Meyer no está hecha propiamente según el esquema de los proemios de la *Anábasis* de Jenofonte, sino según el de estos otros de Flavio Josefo presentados en el texto. Junto a esa reconstrucción presenta Ed. Meyer otra más conforme con los modelos de Diodoro y Polibio, y que él cree más probable en el caso: "Oder aber, und das ist in solchen Fällen das gewöhnliche Schema: *Das zweite Buch aber wird die Vollendung seines Werkes durch die Erfüllung seiner Verheissung und die Ausbreitung seiner Lehre enthalten,* oder wie Lukas es sonst formulieren möchte", *ibid.* p. 35.

(234) Cf. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament,* pp. 1150-1153, sobre todo 1152. Lo indica también Kirsopp Lake: "The absence of a δέ-clause describing the contents of the second book has often been noted. But this in itself is not really the most serious point; μέν *solitarium* is not unknown in Greek, and among those unaccustomed to literary composition it would obviously be as common an idiom in Greek as *first* without a *secondly* is in English. Examples in Acts of μέν *solitarium* can be found in (a) Acts 3, 13, for the δέ in vss. 14 and 15 are not correlatives to the μέν in vs. 13, the real answer to it coming only in vs. 18; (b) in 3, 20 f..., and (c) in 27, 21. With these may be compared Rom. 3, 2, and I Thess. 2, 18. Thus the mere idiom of μέν *solitarium* does not necessarily prove that a δέ-clause has been omitted, or even that it was ever contemplated by the author", *The Preface to Acts and the Composition of Acts,* BC, V, p. 4. Y pudo haber añadido bastantes casos más en el libro de los Hechos, como pueden verse en nuestra estadística, y los notó también Steinmetzer, aunque descartando algunos de ellos, porque sustituían el δέ por τέ o por ἀλλά: "Von den 12 Stellen der Apg (einschliesslich 1, 1), wo dem μέν kein δέ folgt, möchte ich zur Vorsicht jene ausschliessen, wo auf das μέν ein τέ folgt (5, 41; 13, 4). Ferner sollen ausser Beachtung bleiben jene

πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι· ὃ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις.

Si pudo escribir aquí S. Lucas, comenta Steinmetzer, con un μέν sin el correspondiente δέ, nada le impedía hacer otro tanto al principio del libro, buscando un enlace, más que de oposición, de amplificación y explicación ulterior de lo anteriormente dicho (235):

ὃ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις — οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα

La paridad no es, con todo, perfecta, aun cuando la construcción sea perfectamente paralela, por tratarse en nuestro caso de un proemio con sus fórmulas y sus exigencias propias. Lo advierte también K. Lake después de citar varios casos de esa construcción del μέν *solitarium* sin el correspondiente δέ (236). Ese ejemplo podrá ilustrar la construcción de S. Lucas en el caso, pero nunca será un perfecto paralelo, como le califica Steinmetzer.

Notemos finalmente cómo, en armonía con cuanto llevamos dicho, ninguno de los antiguos Padres o exegetas griegos—y algunos de ellos, como el Crisóstomo, eran de una sensibilidad literaria fina y muy superior a la nuestra, tratándose

---

Stellen, die nach dem μέν zwar ein καί, aber nachher doch noch ein δέ (2, 41) oder ein ἀλλά (4, 16), bringen. Es sei dagegen hingewiesen auf 17, 30, und 19, 4, wo der durch das μέν geforderte gegensätzliche Gedanke schlechthin weggefallen ist. Es sei aufmerksam gemacht weiter auf 23, 22; 26, 4, und 27, 21, wo die Anknüpfung durch ein blosses καί besorgt wird. Als vollendete Parallele aber zu 1, 1 sei 26, 9 besonders betont···", *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes*, TPQ, LXXVII (1924) 416. Nuestra estadística difiere precisamente de la de Steinmetzer, porque eliminamos el caso de Act. 2, 41, donde, como él también lo reconoce, sigue después del καί un δέ en perfecta correspondencia con el μέν primero.

(235) "Als vollendete Parallele aber zu 1, 1 sei 26, 9, besonders betont, weil die Konstruktion der beiden Stellen ganz nahe miteinander verwandet ist. Hier heisst es: ἐγὼ μὲν οὖν ἔδοξα... ὃ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις, κτλ. Wenn also Lukas hier ein μέν ohne δέ schreiben, wenn er an den Begriffe *gegen den Namen Jesu hier nicht* gegensätzlich, sondern erweiternd und ausführend anknüpfen konnte, ist nicht zu ersehen, warum er dasselbe nicht auch 1, 1 ff. tun konnte", *Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes*, pp. 416-417.

(236) "The important point is that the general usage of prefaces demands that after a μέν-clause giving the contents of the previous book there should be a δέ-clause giving a summary of what the second book is intended to contain. And this is lacking", *The Preface to Acts*, BC, V, p. 4.

de su propia lengua—ninguno, repito, tropezó con esa anomalía e irregularidad, de la que nos hablan tan escandalizados nuestros modernos filólogos y críticos ([237]). Ni tampoco hubo jamás, a juzgar por la historia del texto, el menor conato de corregirla de parte de los elementos de la comunidad cristiana ([238]).

Aquí, como en otras partes, la crítica racionalista, con una visión muy parcial y limitada de las cosas, cuando no víctima del prejuicio anticristiano, se ha perdido en un mundo de hipótesis y de conjeturas poco científicas. Y todo ello para darnos unas reconstrucciones del supuesto proemio primitivo, tan incoloras como las de Hilgenfeld, Norden o Ed. Meyer ([239]). ¡Si hasta encajaban bien algunos de ellos, como advierte Wikenhauser del proemio reconstruído por Norden ([240]), con el libro actual de los Hechos ni impedían para nada el relato mismo de la supuesta interpolación, que se quería introducir en el texto!

---

(237) La sugerencia es de Harnack: "Auch hat m. W. keiner der alten Exegeten, die doch auch Griechisch kannten und z. T. ein sehr empfindliches Stilgefühl hatten, Anstoss genommen". *Ist die Rede des Paulus in Athen*, p. 3, nota 2.

(238) Lo acaba de notar recientemente K. Lake: "Nevertheless the fact that this defect is not remedied in any of the ancient revisions of the text suggests that early Christian writers were not sensitive to it", *The Preface to Acts*, BC, V, p. 4.

(239) El calificativo de "incoloro" es de Harnack y de Loisy, a propósito de la reconstrucción, por otra parte la más autorizada, de Norden: "On a proposé à titre de conjecture (Norden, 315) la restitution suivante: *Et maintenant j'essaierai d'écrire ce qui est arrivé en suite, et ce dont j'ai été temoin oculaire, et ce que j'ai connu par d'autres personnes dignes de foi, jusqu'au voyage de Paul à Rome*. Si le morceau avait été aussi incolore, on ne voit pas pourquoi le redacteur l'aurait effacé; il pouvait le conserver, et il aurait sans peine trouvé moyen d'amener autrement des instructions du Christ", *Les Actes des Apôtres*, p. 138. Pero no es que Loisy deje de sostener la interpolación en el caso: "Si donc il a éliminé la partie de la préface où l'auteur s'y donnait en témoin des choses racontées, c'est parce que l'objet qui était indiqué differait de celui que lui-même avait en vue", *ibid.* pp. 138-139.

(240) "Warum der Redaktor von zweiten Teil des Proömiums weggeschnitten haben soll, der doch nach Nordens Rekonstruktion vorzüglich für unsere Apg passen würde, sieht man nicht ein", WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, p. 142. Harnack, por su parte, pone algunos reparos a la reconstrucción de Norden: "Allein diese Formulierung befriedigt doch nicht, weil sie von dem h. Geiste, der Jesus Christus ebenbürtigen Kraft, bzw. den Uraposteln nichts sagt und Paulus allzusehr in den Mittelpunkt rückt". *Ist die Rede des Paulus in Athen*, p. 2, nota 2.

Afirma Ed. Meyer que los exegetas-teólogos tienen todavía miedo a sacar las consecuencias innegables de ese hecho fuertemente acentuado por Norden (211). Tal vez sean ellos, los hipercríticos, los que tengan que sacarlas de esta su precipitación excesiva e incalificable en la materia.

3 — La solución genial, según Harnack, en Act. 1, 8

Cuánto más sencilla no es la solución del problema, como advierte Harnack, si se dice quiso detenerse aquí S. Lucas, con mirada retrospectiva sobre el final del Evangelio, en un grande cuadro de entrada, colocando de manera genial, y digna del escritor más hábil, en una frase capital y transcendente, el tema del nuevo libro, Act. 1, 8: "Recibiréis, sí, la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y me serviréis de testigos en Jerusalén, y en toda la Judea y Samaría, y hasta los confines del mundo" (212).

A. Fridrichsen ha visto, por su parte, enunciado implícitamente y casi explícitamente, el tema del segundo libro de S. Lucas en las palabras: ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο. Ahí se revela ya—dice— todo el interés del autor en adelante: su historia en esta segunda parte de su obra será la historia de los Apóstoles, y como preparación y base, a la vez que explicación de esa historia, dará sumarísimamente las revelaciones y enseñanzas del Resucitado, con la promesa del Espíritu y la orden de

(211) "Die theologischen Interpreten scheuen sich freilich noch immer, die unabweisbaren konsequenzen zu ziehen". *Ursprung und Anfange des Christentums*, I, p. 36, nota 1.

(212) "Wozu bedarf es noch einer besseren Inhaltsbeschreibung als dieser? Ist es wahrscheinlich, dass in einem zu supponierenden Vers 2 oder 3 die farblosere stand, welche Norden nach der Chrie ermittelt hat, und dann in V. 8 doch noch unsere folgt" Oder gehört V. 8 dem Redaktor an? Wieviel einfacher ist dem gegenüber die Annahme, dass Lukas sich V. 1 ff. bei der rückblickenden Beschreibung des Endpunktes seines ersten Teiles zu lange aufgehalten hat, dass er dazu noch einsah, dass eine pünktliche Inhaltsangabe schwer war, und dass er sich daher entschloss, die Angabe des Inhaltes des neuen Teils in den Anfang der Erzählung selbst zu verlegen und ihn auf einen Capitalsatz zu beschränken. Ich finde diese Lösung der Schwierigkeit geradezu genial und eines trefflichen Schriftstellers würdig". HARNACK, *Ist die Rede des Paulus in Athen*, p. 3, nota 2.

esperar su venida en Jerusalén. Y ese su interés por el nuevo tema, reflejado en las palabras a que nos referíamos, nos da la solución psicológica del problema de por qué no indica S. Lucas en el proemio de los Hechos, según la costumbre de la historiografía antigua, la materia que piensa desarrollar en su segundo libro (243).

Teodoro Zahn, finalmente, ha creído pudo el autor de los Hechos dispensarse de esa indicación explícita del nuevo tema, una vez que el título mismo Πράξεις τῶν ἀποστόλων, puesto, según Zahn, al principio del libro, tanto en la edición oriental como en la romana, se lo señalaba más que suficientemente a los lectores (244). Pero ese título ¿es de S. Lucas? Es algo más que problemático.

Las soluciones, aun así, no son completas, como observó ya Goguel a propósito de la de Harnack y Wendt, pues no se trata aquí de si es posible o no reconocer, leyéndolo, el contenido del libro, sino se trata de una cuestión meramente literaria, a saber, de que la estructura normal de un proemio en la época helenística reclama se anuncie el tema del nuevo

(243) "Schon in der Rekapitulation des ersten Buches (V. 1-2) bekundet sich das vorwärtsgerichtete Interesse des Autors: zwischen ἄχρι ἧς ἡμέρας und dem dazu gehörigen ἀνελήμφθη schieben sich die Worte ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου οὓς ἐξελέξατο. Und eben dieses Interesse und dieser Einschub geben uns die psychologische Lösung des Problems, warum nicht Lukas nach antiker Sitte mit der Angabe des in gegenwärtigen Buche zu behandelnden Themas fortfährt. Das Programm des zweiten Buches liegt implicite und halbwegs explicite in dem Einschub, es soll eben nun die *Apostelgeschichte* erzählt werden, und zwar zunächst, in aller Kürze deren erste und grundlegende Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen werden V. 3 zusammenfassend formuliert: Es sind die Offenbarungen des leiblich auferstandenen Jesus und seine Belehrungen über das Reich Gottes, d. h. das Heil und die Kirche. Zu diesem Allgemeinen kommt dann notwendig etwas Besonderes hinzu, nämlich die Verheissung des Geistes mit der Vorschrift die Erfüllung in Jerusalem abzuwarten", A. FRIDRICHSEN, *Die Himmelfahrt bei Lukas*, TB, VI (1927) 341.

(244) "Es hätte nicht so vieler Worte bedürft, die ersten Worte der Apg. gegen Missdeutungen sicher zu stellen, wenn Lukas es nötig gefunden hätte ein dem τὸν μὲν πρῶτον λόγον gegenüber zu erwartendes ὁ δὲ δεύτερος λόγος κ. τ. λ., oder irgendeine gegensätzliche Redewendung mit einer den Gegenstand und Inhalt des hier beginnenden zweiten Buches kennzeichnenden Angabe hinter V. 2 folgen zu lassen. Er konnte dies unterlassen, wenn der Leser der ersten wie der zweiten Ausgabe unmittelbar vor dem τὸν μὲν πρῶτον den Titel Πράξεις τῶν ἀποστόλων gelesen hatte", Theodor ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*[3], Leipzig (1922) 15.

libro ([245]). Pero si no son soluciones completas al problema literario, sí son elementos que explican cómo S. Lucas pudo atenerse más fácilmente, dentro de los métodos literarios de la época, a ese tipo segundo de proemios: comparando, en efecto, su proemio con los proemios similares de la *Anábasis* de Jenofonte, de Flavio Josefo o de Herodiano, presenta a su favor la ventaja de anunciar de alguna manera el nuevo tema desde la primera página del libro.

4 — Conclusiones de nuestro estudio

Hay que confesar en el término de este estudio, que la autenticidad del relato principal de la Ascensión en el N. T. no tiene que temer nada, y sí mucho que esperar, de la crítica literaria en torno a Act. 1, 1-14, y que un examen imparcial y sereno de la página bajo todos sus aspectos, de léxico, de estilo, de métodos literarios, lejos de crearle dificultades, está más bien revelando esa misma paternidad con todas las características del lenguaje y del estilo de S. Lucas; y aun la tan decantada anomalía del proemio se convierte, dentro del cuadro general de los proemios de la época helenística, en uno de los tipos más o menos corrientes de la historiografía griega.

Por lo que hace, en concreto, a la teoría de la interpolación, fundada sobre la anomalía literaria del proemio-transición del libro de los Hechos, el expediente es bien conocido en la historia de las herejías, desde los días de Marción, y S. Agustín flagelaba ya con lenguaje e ideas de grande actualidad las supuestas interpolaciones, atribuídas a los católicos por los maniqueos, sobre el texto de los Hechos.

---

(245) "Formellement cette anomalie se traduit par l'absence d'un δέ répondant au μέν initial. On ne peut résoudre cette difficulté en disant avec Wendt (p. 62), que toute la suite du récit répond au début du prologue, ou avec HARNACK (*Ist die Rede*..., T. u. U. XXXIX, 1, p. 3 s.) que c'est le v. 8 du premier chapitre. Ce que la structure normal d'un prologue réclame, c'est que le contenu du récit soit annoncé, ce n'est pas qu'il soit possible de le reconnaître en lisant le livre tout entier", Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, III: *Le Livre des Actes*, Paris (1922) 155.

Transcribimos, por su modernidad, la página del Santo a su antiguo amigo Honorato, a quien trata de arrancar ahora de los brazos de la secta a la que él le había arrastrado primero. Evocando tiempos pasados, le recuerda cómo aun el término mismo de *interpolación* le sonaba mal ya entonces al oído, y le parecía el mayor descaro acudir a ese expediente, saltándose el testimonio de los manuscritos. Porque si nos dijeran que no aceptaban las Santas Escrituras, por parecerles no nos habían comunicado en ellas la verdadera historia los autores sagrados, después de todo sería más tolerable su tergiversación y más humano también su yerro; pero, admitido el texto, declarar a su antojo, sin fundamento alguno en los códices, que esto y aquello y lo de más allá se interpoló en él, porque a ellos no les va bien o supone una dificultad para sus errores, eso colmaba toda medida en la línea de la audacia y del descaro.

Iam porro analogiam, qua utriusque Testamenti congruentia perspicitur, quid ego dicam usos fuisse omnes, quorum auctoritati illi cedunt? cum secum ipsi considerare possunt quam multa soleant dicere immissa esse Scripturis divinis a nescio quibus corruptoribus veritatis. Quae vox mihi semper quidem, etiam cum eos audirem, invalidissima visa est: nec mihi soli, sed etiam tibi (nam bene memini) et nobis omnibus, qui paulo maiorem diligentiam in iudicando habere conabamur, quam turba credentium. Nunc vero posteaquam mihi sunt exposita et enodata multa, quae me maxime movebant, ea scilicet in quibus illorum plerumque se iactat, et quo securius sine adversario, eo effusius exsultat oratio, nihil mihi videtur ab eis impudentius dici, vel, ut mitius loquar, incuriosius et imbecillius, quam Scripturas divinas esse corruptas: cum id nullis in tam recenti memoria exstantibus exemplaribus possint convincere. Si enim dicerent eas sibi penitus accipiendas non putasse, quod ab his essent conscriptae, quos verum scripsisse non arbitrarentur; esset utcumque tergiversatio eorum rectior, vel error humanior. Hoc enim de illo libro fecerunt, qui *Actus Apostolorum* inscribitur. Quod eorum consilium, cum mecum ipse pertracto, nequeo satis mirari. Non enim sapientiam hominum in hac re, sed cor mediocre desidero. Tanta enim liber iste habet, quae similia sint his, quae accipiunt, ut magnae stultitiae mihi videatur, non et hunc accipere, et si quid ibi eos offendit, falsum atque immissum dicere. Aut si talis oratio impudens est, sicuti est, cur in Pauli Epistulis, cur in quattuor Evangelii libris ea valere aliquid putant, in quibus haud scio an multo plura sint proportione, quam in illo libro esse potuerunt, quae a corruptoribus interiecta credi volunt? Sed nimirum illud est quod mihi videtur, quod peto placidissimo et sere-

nissimo iudicio mecum consideres. Nosti enim quod auctoris sui Manichaei personam in Apostolorum numerum inducere molientes, dicunt Spiritum Sanctum, quem Dominus discipulis se missurum esse promisit, per ipsum ad nos venisse. Itaque si illos *Actus Apostolorum* acciperent, in quibus evidenter adventus Sancti Spiritus praedicatur (Act. 2, 2 ss.), non invenirent, quomodo id immissum esse dicerent. Volunt enim nescio quos corruptores divinorum Librorum ante ipsius Manichaei tempora fuisse; corrupisse autem illos, qui Iudaeorum Legem Evangelio miscere cupiebant. Hoc de Spiritu Sancto dicere nequeunt, nisi forte divinasse illos asserant, et posuisse in suis libris quod contra futurum aliquando Manichaeum, qui Spiritum Sanctum per se missum esse diceret, proferretur (246).

¡No se puede negar que la página del santo obispo de Hipona conserva aún en nuestros días todo su vigor y actualidad en la historia de las grandes aberraciones de una buena parte de la crítica racionalista moderna!

(246) *De utilitate credendi liber*, III, 7 (PL. XLII, 69-70; CSEL, XXV, 9-10)

[illegible]